PRÓLOGO: MICHAEL HORTON

FUNDAMENTOS

TEOLÓGICOS

DE LA

REFORMA

(UN ANÁLISIS SISTEMÁTICO)

EDITOR:

MATTHEW BARRETT

PUBLICACIONES KERIGMA
Εν αρχή ἦν ὁ Λόγος

"Dr. Barrett ha reunido un establo lleno de color azul - cinta teólogos para este volumen ganadora. Todos los ensayos están cuidadosamente contextualizados, los reformadores cuidadosamente seleccionados y las bibliografías cuidadosamente reunidas. Algunos capítulos son especialmente notables por la amplitud y profundidad de la investigación del autor, otros por sus hábiles resúmenes de temas complejos. Hay pocas dudas de que la *teología de la reforma* servirá hábilmente a la iglesia y la academia como un libro de texto para los estudiantes y un trabajo de referencia para los académicos. Ya se está remodelando mi propia enseñanza sobre la tarde - medieval y temprana - moderna teología, y felicito cordialmente ".

Chad Van Dixhoorn, profesor de Teología Histórica del Canciller, Seminario Teológico Reformado – Washington, DC

"Este delicioso volumen es un soplo de aire fresco en los estudios de Reforma, lo que vuelve a poner la teología en el centro. "Muestra con claridad cristalina cómo los reformadores expusieron el corazón de la fe cristiana, y por qué estas doctrinas evangélicas todavía importan tanto".

Andrew Atherstone, investigador de Latimer, Wycliffe Hall, Universidad de Oxford

"Este rico libro asume el desafío de pensar más allá de 2017 y lo hace de una manera muy estimulante. Cada uno de los colaboradores es un experto en su campo y sabe que la Reforma es un tesoro altamente relevante tanto para la iglesia como para la teología. Ellos alientan convincentemente a los lectores a pensar a través de este tesoro y adoptarlo. "Todos ansiosos no solo por mirar atrás en quinientos años de reformas, sino también por mirar hacia adelante, encuentran aquí el material perfecto".

Herman Selderhuis, Director, Refo500; Profesor y Director del Instituto para la Investigación de la Reforma, Universidad Teológica de Apeldoorn, Países Bajos; Autor, *Teología de los Salmos de Calvino.*

"Dr. Matthew Barrett ha reunido una primera - tasa de equipo de pastores y eruditos para escribir un volumen aniversario de la Reforma que promete para recibir un número de lectores bienvenida a través de un amplio espectro de la comunidad evangélica. En un momento en que algunos sugieren que, para todos los propósitos prácticos, la Reforma está "terminada", la *Teología de* la *Reforma* de Barrett ofrece una corrección necesaria al mostrar la relevancia de la Reforma para el ministerio saludable de la iglesia y la vida cristiana actual ".

Philip Graham Ryken, presidente de Wheaton College; autor, *Amando el camino que Jesús ama*

"Esta colección de ensayos es a la vez necesaria y apropiada. Es necesario porque los temas tratados importaban entonces y ahora importan. Es apropiado porque así es como

mejor recordamos nuestro pasado y honramos a los reformadores. La Reforma es nuestro punto de pivote en el pasado, y los problemas que abordaron siguen siendo el punto de pivote para la vida de la iglesia y el discipulado ".

Stephen J. Nichols, Presidente, Reformation Bible College; Director Académico, Ministerios Ligonier; autor, *Martin Luther: Una visita guiada por su vida y pensamiento* y *la reforma: Cómo un monje y un mazo cambiaron el mundo*

"Una magnífica colección de primera - tasa de ensayos sobre Reforma theology- uno de los mejores que he visto. Una adición bienvenida a la oleada de literatura en este año del recuerdo de la Reforma ".

Timothy George , Decano fundador, Escuela de la Divinidad de Beeson; Editor General, Comentario de la Reforma sobre las Escrituras

"Un aniversario es un gran momento para hacer un libro como *Teología de la reforma* . Y con el paso del tiempo, las verdades de la Reforma y la importancia de la Reforma como un hito en la historia de la iglesia se olvidan, por increíble que parezca. Pero es verdad. Quizás no deberíamos sorprendernos. ¿Cuántas veces en el Antiguo Testamento leemos que los israelitas "olvidaron"? Así que estoy entusiasmado con la *Teología de la Reforma* ".

David F. Wells, distinguido profesor de investigación sénior, Seminario Teológico Gordon - Conwell ; autor, *El coraje de ser protestante: amantes de la verdad, mercadólogos y emergentes en el mundo posmoderno*

"Matthew Barrett es, sin duda que felicitar a reunir a este grupo sobresaliente de la parte superior - nivel teólogos y estudiosos de la Reforma para producir este maravilloso recurso. No sólo son dados a los lectores una encuesta maestro de teología histórica iluminando los temas reformational clave del siglo XVI, sino también que se proporcionan orientación reflexiva y perspicaz para luchar con las cuestiones teológicas importantes que enfrenta la iglesia en el vigésimo - primer siglo. Estoy encantado de recomendar este trabajo integral ".

David S. Dockery, Presidente, Trinity International University

"La *teología de la reforma* promete ser un libro influyente de hecho. Escrito por reconocidos historiadores y teólogos, este volumen pretende articular claramente la enseñanza de los reformadores de acuerdo con las categorías teológicas tradicionales. Es una contribución genuina y una gran lectura además ".

Fred G. Zaspel, pastor, Iglesia Bautista Reformada, Franconia, Pensilvania; autor, *The Theology of B. B. Warfield: Un resumen sistemático* y *Warfield sobre la vida cristiana: vivir a la luz del Evangelio*

“Nada se beneficiaría evangélicos estadounidenses más de un redescubrimiento real de los Reformation- no es una regurgitación superficial de los puntos de discusión familiares pero un poderoso encuentro, la experiencia con la profundidad aprendido, la sabiduría, la humildad, piedad y práctica know - la forma de nuestros antepasados de la Reforma . Un volumen como el que ha elaborado el Dr. Matthew Barrett es un gran paso en la dirección correcta ".

Greg Forster, Director de la Red Oikonomia en el Centro para Iglesias Transformacionales de la Universidad Internacional Trinity; autor, *La alegría del calvinismo*

“La alineación de autores en *Teología de la Reforma* y sus respectivos temas reflejan lo mejor de la erudición evangélica reformada. El libro debería ser de gran interés. "No solo los estudiantes de seminario y universidad encontrarían el volumen rentable en sus estudios, sino que todos los cristianos informados se beneficiarían de los ensayos".

W. Andrew Hoffecker, profesor emérito de Historia de la Iglesia, Seminario Teológico Reformado – Jackson; autor, *Charles Hodge: El orgullo de Princeton*

“Una clara articulación de la fe reformada de uno requiere familiaridad con las ideas y los eventos en los que esa fe está arraigada. Desafortunadamente, hay pocos libros sobre el tema actualmente impresos que son aprendidos y accesibles. Afortunadamente, este volumen ofrece una solución excepcional para este problema ".

Chris Castaldo, Pastor, Iglesia New Covenant, Naperville, Illinois; autor, *hablando con los católicos sobre el evangelio* ; coautor, *La reforma inacabada: lo que une y divide a católicos y protestantes después de 500 años*

Traducido con Google (SSP)

Fundamentos Teológicos de la Reforma

Un Análisis Sistemático

Editado por Matthew Barrett

Prólogo por Michael Horton

Fundamentos Teológicos de la Reforma: Un Análisis Sistemático
Copyright © 2017 por Matthew Barrett
Publicado por Crossway
1300 Crescent Street
Wheaton, Illinois 60187
Todos los derechos reservados. Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida de ninguna forma por ningún medio, ya sea electrónico, mecánico, fotocopia, grabación o de otra manera, sin el permiso previo del editor, excepto como lo establece el derecho de autor de los EE. UU. ley. Crossway ® es una marca registrada en los Estados Unidos de América.
Diseño de portada: Tim Green, Faceout Studio.
Imagen de la portada: Martin Luther antes de la Dieta de Worms, 1965 (color litografía), Taubert, Wolfgang / Deutsches Historiches Museum, Berlín, Alemania / © DHM Bridgeman Images
Primera impresión 2017
Impreso en los Estados Unidos de América.

A menos que se indique lo contrario, las citas de las Escrituras son de la Biblia ESV ® (The Holy Bible, English Standard Version ®), copyright © 2001 de Crossway, un ministerio de publicaciones de Good News Publishers. Utilizado con permiso. Todos los derechos reservados.
Las referencias de las Escrituras marcadas como NVI están tomadas de La Santa Biblia, Nueva Versión Internacional ® , NIV ® . Copyright © 1973, 1978, 1984, 2011 por Biblica, Inc. ™ Usado con permiso. Todos los derechos reservados en todo el mundo.
Las citas de las Escrituras marcadas como KJV son de la *versión King James* de la Biblia.
Todos los énfasis en las citas de las Escrituras han sido agregados por el autor.
ISBN: 978 -1-4335-4328- 9
ISBN ePub: 978 -1-4335-4331- 9
ISBN: 978 -1-4335-4329- 6
Mobipocket ISBN: 978 -1-4335-4330- 2

Biblioteca del Congreso Catalogación -in- Publicación de Datos
Nombres: Barrett, Matthew, 1982– editor. | Horton, Michael Scott, escritor de prólogo.
Título: Teología de la reforma: un resumen sistemático / editado por Matthew Barrett; Prólogo de Michael Horton.
Descripción: Wheaton, Illinois: Crossway, 2017. | Incluye referencias bibliográficas e indice.
Identificadores: LCCN 2016022741 (imprimir) | LCCN 2016025534 (libro electrónico) | ISBN 9781433543289 (hc) | ISBN 9781433543296 (pdf) | ISBN 9781433543302 (mobi) | ISBN 9781433543319 (epub)
Temas: LCSH: Reforma. | Teología, doctrinal— Historia— Siglo XVI.
Clasificación: LCC BR305.3 .R425 2017 (imprimir) | LCC BR305.3 (Libro electrónico) | DDC 230 / .4— dc23
Registro de LC disponible en https: // lccn .loc .gov / 2016 0 2 2 7 41

Crossway es un ministerio de publicaciones de Good News Publishers.

2017-02-20 04:07:00 PM

Este libro está dedicado a mi padre, Michael Barrett. Siempre estás muy orgulloso de mí por convertirte en teólogo. Espero que este libro te haga sentir aún más orgulloso. Gracias por su amor y ánimo de principio a fin.

Contenido

Prólogo
¿Qué estamos celebrando? Haciendo balance después de cinco siglos
Michael Horton
Abreviaturas

INTRODUCCIÓN
1 La Esencia de una Genuina Reforma
Matthew Barrett

PARTE 1: ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA REFORMA.
2 Teología de la Baja Edad Media
Gerald Bray
3 Los Reformadores y sus Reformas
Carl R. Trueman y Eunjin Kim

PARTE 2: TEOLOGÍA DE LA REFORMA.
4 *Sola Scriptura*
Mark D. Thompson
5 La Santa Trinidad
Michael Reeves
6 El Ser y los Atributos de Dios
Scott R. Swain
7 Predestinación y elección
Cornelis P. Venema
8 Creación, Humanidad y la Imagen de Dios
Douglas F. Kelly
9 La Persona de Cristo
Robert Letham
10 La Obra de Cristo
Donald macleod

11 El Espíritu Santo
Graham a. Cole
12 Unión con Cristo
J. V. Fesko
13 La Esclavitud y la Libertad de la Voluntad
Matthew Barrett
14 Justificación por la Fe Sola
Korey D. Maas
15 Santificación, Perseverancia y Seguridad
Michael Allen
16 La iglesia
Robert Kolb
17 Bautismo
Aaron Clay Denlinger
18 La Cena del Señor
Keith A. Mathison
19 La Relación Iglesia - Estado
Peter A. Lillback
20 Escatología
Kim Riddlebarger

Colaboradores
Índice de nombres
Indice de materias
Índice de las escrituras

Prólogo

¿Qué estamos celebrando?

Haciendo balance después de cinco siglos

Con motivo de las festividades para la celebración del quinientos aniversario de la Reforma, se planea un servicio conjunto para Lund, Suecia, el 31 de octubre de 2016, dirigido por el Papa Francisco y el presidente de la Federación Mundial Luterana, el Obispo Munib Younan. En el plazo - hasta a una conmemoración oficial en Wittenberg exactamente un año más tarde, una convención internacional y ecuménica iglesia está previsto para mayo, según un informe del Consejo Mundial de Iglesias, con cien mil asistentes previstos para el evento de Berlín. "La reforma significa buscar valientemente lo que es nuevo y alejarse de las costumbres antiguas y familiares", según la presidenta de la convención, Christina Aus der Au de Suiza. [1]

Comentarios como este, ya repletos en la línea principal del mundo protestante, ilustran las amplias variaciones en la interpretación de la Reforma y su importancia continua. Muchos de estos antiguos herederos de la Reforma han trasladado los credos y confesiones a la sección "Documentos históricos" del himnario. Como el poderoso río se ha convertido en un lecho de un río prácticamente seco, uno se pregunta cómo pueden reunirse tales multitudes para celebrar un movimiento cuyas enseñanzas son hoy menos significativas para los habitantes de Wittenberg y Ginebra que para muchos en Indonesia, Nigeria y Seúl.

¿Pero qué del testimonio histórico evangélico? A partir de varios movimientos de avivamiento protestante en el siglo dieciocho, se formaron sociedades misioneras evangélicas en los antiguos capitolios de la Reforma y

durante un tiempo dieron nueva vida a iglesias e instituciones que, en gran medida, habían sucumbido al racionalismo ilustrado y la indiferencia doctrinal. En muchos casos, la teología luterana y reformada se combinó con el pietismo para formar una mezcla creativa aunque a veces inflamable. Aunque un partido evangélico relativamente pequeño pero vigoroso prospera hoy en día en la Iglesia de Inglaterra (y los más pequeños en las iglesias episcopales de los Estados Unidos y Canadá), la fuerza del anglicanismo evangélico se ha trasladado al Sur Global.

Para estar seguros, hay una presencia sustancial de iglesias continuas de la Reforma en los Estados Unidos, que incluyen, por ejemplo, más de 2 millones de luteranos del Sínodo de Missouri, 350,000 miembros de la Iglesia Luterana Evangélica de Wisconsin y aproximadamente el mismo número que pertenecen a la Iglesia Presbiteriana. En América. Sin embargo, estos recuentos están empequeñecidos por sus socios del Sur Global. Para ofrecer solo algunos ejemplos, la Iglesia Presbiteriana en Nigeria cuenta con 4 millones, y las Iglesias Evangélicas Reformadas de Cristo, centradas en la región de Plateau, cuentan con alrededor de 1.5 millones de miembros comunicantes. La Iglesia Nacional Presbiteriana de México reporta 2.8 millones de miembros, y hay 10 millones de Presbiterianos en Corea del Sur, la mayoría de los cuales son mucho más conservadores que la Iglesia Presbiteriana de línea principal (EE. UU.). Es una historia similar en todo el mundo mayoritario.

Doctrina: del minimalismo a la indiferencia [2]

El evangelismo británico y norteamericano siempre ha sido un escudo de muchos colores en términos de doctrina y práctica. Además de las tradiciones más antiguas de la Reforma y el pietismo, ha sido moldeada por el avivamiento y la agitación masiva en el protestantismo principal que finalmente se dividió en campos modernistas y fundamentalistas. Muchos luteranos confesionales, así como las iglesias presbiteriana, reformada y anglicana se encontraron divididos el uno del otro. Por un lado, encontraron aliados entre aquellos que estaban dispuestos a tomar posiciones inequívocas sobre la autoridad de las Escrituras y la salvación solo por gracia en Cristo solo a través de la fe sola. Se mantuvieron hombro con hombro en su defensa y proclamación de la deidad de Cristo, la muerte vicaria de los pecadores, la resurrección y el regreso corporal. Por otra parte,final - tiempo escenarios. Cuando se debía adoptar una posición evangélica unida, siempre parecía que se trataba de las iglesias confesionales en lugar de las de orientación más revivalista que tenían que suprimir los distintivos confesionales que eran para

ellos asuntos apenas periféricos.

Y, sin embargo, parece ser en estos círculos evangélicos más amplios donde el interés renovado en la Reforma surge periódicamente. El ejemplo más reciente, al menos en los Estados Unidos, es el esfuerzo enormemente exitoso de la Coalición del Evangelio, fundada por Tim Keller y D. A. Carson. Aunque lejos de estar solo, la Coalición Evangelio ha despertado un gran interés a nivel mundial en la autoridad de la Escritura, Cristo - centrada anuncio, y la gracia de Dios en la justificación y la santificación de los pecadores. Sin embargo, incluso este movimiento prometedor exhibe algunas de las debilidades, así como las fortalezas del evangelismo estadounidense. Leyendo el Libro de la Concordia, las Tres Formas de Unidad, los Estándares de Westminster y los Treinta y Nueve En los artículos, uno aprecia la preocupación de confesar la plenitud de la fe ecuménica, católica y evangélica en lugar de reducir lo esencial a unas pocas proposiciones.

La fuerza del evangelismo es su minimalismo. Si bien a veces se trasladan los asuntos periféricos al centro y las convicciones más centrales al ámbito de lo no esencial, el enfoque en las Escrituras, la persona y obra de Cristo, la necesidad del nuevo nacimiento y el regreso de Cristo han brindado no solo un amplio espacio para la cooperación sino también Foco laser en puntos disputados. La debilidad del evangelismo es también su minimalismo. El minimalismo doctrinal en una generación puede ser una forma de enfocar la lucha; en otro, el camino a la indiferencia doctrinal.

En 1920, se presentó un “plan de unión para las iglesias evangélicas”. El teólogo de Princeton B. B. Warfield evaluó el "credo" de este plan mientras lo estudiaban los presbiterianos. Warfield observó que la nueva confesión que se está proponiendo "no contiene nada que no sea creído por los evangélicos" y, sin embargo, "nada que no se crea. . . por los partidarios de la Iglesia de Roma, por ejemplo. "Como él lo resumió,

> No hay nada acerca de la justificación por la fe en este credo. Y eso significa que todos los logros obtenidos en ese gran movimiento religioso que llamamos la Reforma son arrojados por la ventana. . . . No hay nada acerca de la expiación en la sangre de Cristo en este credo. Y eso significa que toda la ganancia de la larga búsqueda medieval después de la verdad se desecha sumariamente. . . . No hay nada acerca del pecado y la gracia en este credo. . . . Ya no necesitamos confesar nuestros pecados; No necesitamos reconocer la existencia de tal cosa.

> Necesitamos creer en el Espíritu Santo solo "como guía y consolador" - ¿No hacen lo mismo los racionalistas? Y esto significa que toda la ganancia que el mundo entero ha cosechado del gran conflicto agustiniano se va por la ventana con el resto. . . . Es igualmente cierto que los logros de los debates aún anteriores que ocuparon la primera era de la vida de la Iglesia, a través de los cuales alcanzamos el entendimiento de las verdades fundamentales de la Trinidad y la Deidad de Cristo, también son descartados por este credo. No hay Trinidad en este credo; ninguna Deidad de Cristo, o del Espíritu Santo. [3]

Donde la justificación a través de la fe es el corazón del evangelista, ¿cómo pueden los "evangélicos" omitirla de su confesión común? "¿Es este el tipo de credo," Warfield continuó, "el cual vigésimo - siglo presbiterianismo encontrará suficiente como base para la co - operación en las actividades evangelísticas? Entonces puede llevarse bien en sus actividades evangelísticas sin el evangelio. Porque es precisamente el evangelio lo que este credo descuida por completo ". Warfield concluyó:" La comunión es una buena palabra y un gran deber. Pero nuestra comunión, según Pablo, debe estar en 'el avance del evangelio' " [4.]

La declaración doctrinal actual de la Asociación Nacional de Evangélicos (NAE) mejora al menos el "credo" que Warfield criticó. Sin embargo, como en esa declaración de 1921, la base de la NAE no incluye nada a lo que un católico romano no pudiera dar su consentimiento con buena conciencia:

> Creemos que la Biblia es la Palabra de Dios inspirada, la única infalible y autoritaria.
>
> Creemos que hay un solo Dios, que existe eternamente en tres personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo.
>
> Creemos en la deidad de nuestro Señor Jesús Cristo, en su nacimiento virginal, su vida sin pecado, en sus milagros, en su muerte vicaria y expiatoria a través de Su sangre derramada, en Su resurrección corporal, en su ascensión a la mano derecha de la Padre, y en su retorno personal en poder y gloria.
>
> Creemos que para la salvación de las personas perdidas y pecaminosas, la regeneración por el Espíritu Santo es absolutamente esencial.
>
> Creemos en el ministerio actual del Espíritu Santo por cuya vida el cristiano está capacitado para vivir una vida piadosa.
>
> Creemos en la resurrección tanto de los salvos como de los perdidos;

los que son salvos a la resurrección de la vida y los que se pierden a la resurrección de la condenación.

Creemos en la unidad espiritual de los creyentes en nuestro Señor Jesús Cristo. [5]

No hay nada acerca de los sacramentos, por supuesto. Podemos lamentar el fracaso de los reformadores en encontrar la unidad en la doctrina de las escrituras, pero como observó J. Gresham Machen, al menos todas las partes pensaron que la Eucaristía era lo suficientemente importante como para provocar el debate. Pero la tendencia en el evangelismo ha sido concluir que todo lo que no está incluido en sus "declaraciones de fe" es de importancia secundaria y "no es un tema del evangelio".

En contraste con las confesiones y los catecismos producidos por la Reforma magisterial, esta declaración de la NAE no solo omite por completo el artículo central de la justificación (aunque incluye el nuevo nacimiento) sino que tampoco expresa el corazón católico de la fe evangélica. Lleva las marcas de un minimalismo doctrinal que ha acomodado cada vez más una indiferencia doctrinal en los círculos evangélicos.

Por alguna razón, adquirimos la suposición de que si rendimos la confesión, podríamos mantener el credo; entonces, si rendimos el credo, podríamos mantener algunos fundamentos. Al final de la línea llega una generación que ni siquiera sabe lo suficiente de su legado como para ser consciente de cuándo se está alejando o rechazando. El fundamentalismo se convirtió en un espíritu de controversia sin sus coordenadas adecuadas; El evangelismo buscó corregir el desequilibrio, pero lo hizo restando importancia a la riqueza de las confesiones de la Reforma, incluso en sus diferencias.

“Protestantismo sin Reforma”

Al finalizar su gira de conferencias en los Estados Unidos antes de regresar a Europa, donde se encontraría con su muerte en un campo de concentración nazi, Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) describió a Estados Unidos como "Protestantismo sin la Reforma" .[6] Aunque la influencia de la Reforma en la historia religiosa de Estados Unidos ha sido profundo (especialmente antes de los mediados - XIX siglo), y sigue siendo un contrapeso a la dominación del patrimonio renovador, el diagnóstico de Bonhoeffer parece justificado:

> Dios le ha concedido al cristianismo norteamericano ninguna reforma. Le ha dado fuertes predicadores revivalistas, eclesiásticos y teólogos, pero ninguna reforma de la iglesia de Jesús.Cristo por la Palabra de Dios. . . . La teología americana y la iglesia estadounidense en general nunca han podido entender el significado de "crítica" por la Palabra de Dios y todo lo que significa. Hasta el final, no entienden que la "crítica" de Dios afecta incluso a la religión, el cristianismo de la iglesia y la santificación de los cristianos, y que Dios ha fundado su iglesia más allá de la religión y más allá de la ética. . . . En la teología americana, el cristianismo sigue siendo esencialmente religión y ética. . . . Debido a esto, la persona y la obra de Cristo deben, para la teología, hundirse en el fondo y, a la larga, seguir siendo mal entendidos, porque no se reconoce como el único fundamento del juicio radical y el perdón radical. [7]

La carrera de Charles G. Finney (1792–1875) ilustra hasta qué punto el avivamiento evangélico puede desviarse de las convicciones evangélicas de la Reforma. Dejando de lado la suficiencia de las Escrituras para el mensaje y los métodos de divulgación, Finney ideó nuevos métodos basados en su convicción de que el nuevo nacimiento era tan natural como cualquier conversión de una forma de comportamiento a otra. Rechazando las doctrinas de la expiación sustitutiva de Cristo como contrarias a la razón y la moralidad, llamó a la doctrina de la justificación por la justicia imputada de Cristo "otro evangelio". Refiriéndose a la declaración de la Confesión de Westminster sobre la justificación, Finney declaró: "Si esto no es antinomianismo, lo sé. no lo que es ". La justificación por la justicia imputada de Cristo no solo es“ absurda ”, sino que también socava toda motivación para la santidad personal y social.[8] El sistema de Finney, con sus tendencias pelagianas, fue mucho más allá de lo que los reformadores enfrentaron desde el Concilio de Trento. Si pelagianismo es la religión natural del corazón caído, es especialmente evidente en la historia religiosa de una nación dedicada a la auto - hecho individual.

El cristianismo norteamericano no ha estado sin sus heroicos defensores de la fe. De hecho, los evangélicos británicos y estadounidenses han contribuido con los esfuerzos más enérgicos en nombre y en detrimento del evangelio en

la era moderna. En la mayoría de los casos, la antorcha es portada por el arzobispo Henry Luke Orombi de Uganda, Stephen Tong en Indonesia, Nam - Joon Kim en Seúl, Paul Swarup en Delhi y muchos otros que, sin fanfarria y prestigio, proclaman a Cristo como la única esperanza. De los pecadores a las naciones. No todos los "credos evangélicos" son minimalistas como el evaluado por Warfield.

Sin embargo, al observar el panorama del cristianismo global, parece que corrientes diversas e incluso contradictorias se entrecruzan entre sí bajo el nombre de evangélico.. Estoy atormentado por la advertencia de John Stott a mí hace años de que el evangelicalismo está "creciendo, pero es superficial". Todo lo que he dicho a favor del crecimiento del cristianismo evangélico en el Sur Global debe ser calificado por la observación de Stott, informado por un largo ministerio. Eso ha contribuido en gran parte a ese éxito. Como destacó el evento de Lausana de 2010 en Ciudad del Cabo, una de las mayores amenazas para el cristianismo, especialmente (pero no exclusivamente) en África, es el evangelio de la prosperidad. Además, dondequiera que las academias del Atlántico Norte (incluidos algunos seminarios evangélicos) continúen su influencia, el Sur Global se infectará cada vez más por las tendencias que han corrompido nuestras escuelas e iglesias.

Sola : ¿Deberíamos todavía protestar?

Al alentar la disensión, un falso maestro tiene "un antojo poco saludable de controversia y peleas sobre palabras", advierte Paul (1 Tim. 6: 4). Pero a veces una palabra hace toda la diferencia; de hecho, como observó el cardenal Newman, el rubicón entre la herejía y la ortodoxia con respecto al debate sobre la homoousión era tan delgado como una sola vocal. De manera similar, toda la controversia de la Reforma activó el calificativo sola : "solo".

Esto también sería solo otra forma de minimalismo si la Reforma hubiera reducido su confesión a "las cinco almas". Sin embargo, esto no fue así. Después de todo, no era solo un movimiento; era una tradición cristiana continua, una iglesia católica reformada, a pesar de sus propias peleas y disensiones. Las confesiones y los catecismos evangélicos que surgieron de esa era incorporaron todos los grandes logros del consenso patrístico, incluyeron con cuidado y discernimiento las ideas sólidas de la teología medieval, y abarcaron las verdades esenciales de las Escrituras desde la creación hasta la consumación. Así, las iglesias de la Reforma se definieron no solo por lo que las distinguía de otras iglesias profesantes, sino también por lo que compartían como un tesoro común.

Una vez dicho esto, la sola era- y remains- una palabra importante. Por supuesto, todas las partes en ese momento acordaron que las Escrituras son la revelación infalible de Dios. Sin embargo, además de la carta de las Escrituras, estaba la "voz viva" del magisterio que podía establecer nuevos artículos de fe y práctica. Por supuesto, todos creían en la necesidad de la

gracia, la fe y Cristo. Pero el libre albedrío debe cooperar con la gracia, y la fe debe convertirse en amor, expresado a través de las buenas obras, para poder justificar, y a los méritos de Cristo, uno debe agregar sus propios méritos, así como los de María y los santos. Para estar seguro, Dios recibe la gloria por hacer todo esto posible, pero no recibe todo.la gloria, porque la salvación viene "a los que hacen lo que hay dentro de ellos," como el Contador - Reforma enseñó.

Solo Christo, Sola Fide [9]

Si bien se ha dicho en varias otras maneras por los reformadores, que era a principios del XVII - siglo teólogo reformado Johann Heinrich Alsted (1588-1638) que se identificó la doctrina de la justificación como "el artículo de una iglesia de pie o cae." [10] Muchos responda hoy, como lo hicieron en el momento de la Reforma, diciendo que una doctrina tan ampliamente disputada dentro de la cristiandad difícilmente puede tener ese tipo de estatus. Sin embargo, el problema solo puede resolverse sobre la base de las Escrituras. Después de todo, la doctrina ya fue desafiada dentro de las iglesias plantadas por los apóstoles, incluido Pablo.

Desde el Concilio Vaticano II, el diálogo protestante-católico romano sobre la justificación ha abierto las puertas a una mayor comprensión, y este proceso sigue siendo vital. Se afirma repetidamente que la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (2000) resolvió el debate central de la Reforma. [11] Firmada por representantes del Vaticano y de la Federación Luterana Mundial, la Declaración Conjunta anunció que los anatemas de Trento ya no eran vinculantes porque ya no se referían a las opiniones sostenidas por el socio luterano principal de hoy.

Otras iniciativas, incluyendo (en los Estados Unidos) la declaración "Evangélicos y católicos juntos" (ECT), seguida de "El regalo de la salvación", han sido consideradas por muchos avances significativos no solo en la comprensión sino en el acuerdo sobre el mensaje básico. del evangelio. [12] En estas declaraciones comunes, se dice que la aceptación divina es por la gracia de Dios en lugar del mérito humano, [13] aunque "Evangélicos y católicos juntos" colocaron esta pregunta en la lista de desacuerdo continuo mientras expresaban un acuerdo sobre el evangelio.

Tal vez la declaración más clara de precaución contra los impacientes anuncios de éxito en este punto haya sido ofrecida por el teólogo principal en el lado católico romano de ECT, el cardenal Avery Dulles. Comienza reconociendo la importancia de la doctrina de la justificación como "un asunto de vida o muerte eterna". "Si no es importante", dice, "nada es". [14] Sin embargo, las siguientes son diferencias que aún deben resolverse:

> 1) ¿La justificación es solo la acción de Dios o los que la recibimos cooperamos con nuestra respuesta a la oferta de gracia de Dios? 2) ¿Dios, cuando nos justifica, simplemente nos imputa los méritos de Cristo, o nos transforma y nos hace justos intrínsecamente? 3) ¿Recibimos justificación solo por la fe, o solo por una fe animada por el amor y fructífera en las buenas obras? 4) ¿Es la recompensa de la vida celestial un regalo gratuito de Dios para los creyentes, o lo merecen por su fidelidad y buenas obras? [15]

A pesar de todo el progreso en el entendimiento mutuo representado por la Declaración Conjunta, dice Dulles, al menos por su parte, Roma continúa afirmando en contra de los reformadores la segunda respuesta a cada una de estas preguntas. Dulles observa primero que, según el “Decreto sobre la Justificación” del Consejo de Trento (1547), “la cooperación humana está involucrada” en la justificación. “En segundo lugar, enseñó que la justificación consiste en una renovación interna producida por la gracia divina; en tercer lugar, esa justificación no tiene lugar por fe sin esperanza, caridad y buenas obras; y, finalmente, que los justificados, al realizar buenas obras, merecen la recompensa de la vida eterna ” [16.]

Nada en la Declaración conjunta puede interpretarse como una contradicción con Trento o cualquier enseñanza magisterial posterior. Además, Dulles continúa: "Debido a que la Santa Sede había estado muy involucrada en la composición" de la Declaración Conjunta en 1994, "se dio por sentada su aceptación". "Pero para sorpresa de muchos observadores", relata Dulles, "el Consejo para Promover la Unidad de los Cristianos el 25 de junio de 1998, publicó una 'Respuesta Oficial' que expresaba una serie de críticas severas y aparentemente cuestionaba el consenso expresado por la Declaración Conjunta ”. [17]

Después de reconocer las declaraciones de consenso más sostenibles, Dulles señala la razón de la desaprobación inicial del Vaticano. Entre otras cosas, la "Respuesta oficial" cuestionó "su falta de atención al sacramento de la penitencia, en el cual se restaura la justificación a quienes la han perdido". Dulles continúa:

> Además, refuta la opinión luterana de que la doctrina de la justificación es la piedra de toque suprema de la doctrina correcta. . . . Lo más importante para nuestros propósitos, la Respuesta Católica plantea la cuestión de si las posiciones luteranas, como se explica en la Declaración Conjunta, realmente escapan a los anatemas del Concilio de Trento.

Trent niega claramente que somos justificados únicamente sobre la base de la justicia de Cristo imputada, observa Dulles. Los católicos romanos están obligados a afirmar que los creyentes verdaderamente merecen la vida eterna. Dulles concluye que sobre estos y otros temas relacionados, "no se ha llegado a ningún acuerdo". [18]

Es difícil resistirse a la conclusión, por lo tanto, que las conversaciones ecuménicas que alcanzaron su apogeo en la Declaración Conjunta no son más que consejos piadosos desde el punto de vista católico romano. Para los luteranos de la línea principal (y los otros cuerpos protestantes de la línea principal que lo respaldaban), era un asunto muy diferente. De hecho, habían alterado su visión de la justificación. Según la Declaración Conjunta, la fe en su recepción de la justificación es lo mismo que el amor. [19] Sin embargo, este fue el corazón de la diferencia entre los reformadores y Roma. Es difícil saber cómo una doctrina evangélica de la justificación puede salvarse de tal concesión. Mientras que *la fe que justifica* es activa en el amor, crucial para el argumento evangélico ha sido la insistencia en que la fe*en el acto de justificación* es meramente una recepción pasiva. Dado que el amor es el cumplimiento de la ley, la justificación por el amor es equivalente a la justificación por la ley.

Para muchos en todo el espectro eclesiástico, ya sea católico romano o protestante, liberal o evangélico, existe la tentación de querer conservar la influencia cultural que el cristianismo ha ejercido, al menos nominalmente, en Occidente. Como un cónyuge abandonado, las iglesias a menudo hacen todo lo posible para demostrar que el cristianismo sigue siendo relevante para nuestras crisis morales, sociales, económicas y políticas. Así, la división real, se nos dice, es entre el secularismo y la fe, la inmanencia y la trascendencia.

Sin embargo, al menos en la perspectiva clásica de la Reforma, no está claro qué tipo de trascendencia valdría la pena creer si Dios no justifica a los impíos solo con la gracia gratuita. Incluso aquí reconocemos la división entre las teologías sinérgicas y monergísticas, independientemente de si la primera es de carácter católico o protestante. Por lo tanto, la división real no es entre el secularismo y la espiritualidad, ni siquiera entre los que están dentro y fuera de la iglesia, sino entre el evangelio de Cristo y otros evangelios. Si bien las diferencias sustanciales permanecen en nuestra definición de ese evangelio, esos problemas siguen siendo, trágicamente, la división de la iglesia.

La justificación no es solo una doctrina entre muchas. Tampoco es una *sola* aislada , uno de los "cinco puntos" de los protestantes. El juicio del teólogo católico romano Paul Molnar es exactamente correcto: “A pesar de todo el supuesto acuerdo de la Declaración Conjunta, el hecho es que la teología católica romana y reformada aún están separadas en la práctica por esta forma básica de pensar acerca de nuestra relación con Dios. " [20] En juego está *solo Christo* , ya sea que seamos salvos únicamente por los méritos de Cristo o si, por nuestra gracia , estamos facultadosLa cooperación, podemos realmente merecer la vida eterna. Se trata de si Dios es justo y misericordioso; si los seres humanos caídos están muertos espiritualmente o son moralmente débiles; si la vida obediente de Cristo, la muerte sacrificial y la resurrección victoriosa son suficientes para la redención de los pecadores; y si el Dios trino debe recibir toda la alabanza y la acción de gracias por la salvación de principio a fin. Por lo tanto, también es una pregunta acerca de si la iglesia es la madre de las Escrituras, puede promulgar nuevas doctrinas y formas de adoración, o si la iglesia es la hija de la Palabra, rescatada y gobernada por una Palabra que no lo es y no puede hablar a sí mismo.

Sin embargo, como lo he propuesto anteriormente, los asuntos tampoco están tan resueltos en el protestantismo. El teólogo de Yale George Lindbeck ha argumentado persuasivamente que la desconexión en muchas mentes con respecto a la justificación es más fundamentalmente una incapacidad para comprender el significado de la expiación en sí misma. Refiriéndose a la undécima - siglo debate entre Abelardo y Anselmo, Lindbeck dice que al menos en la práctica, la opinión de Abelardo de la salvación, siguiendo el ejemplo de Cristo (y la cruz como la manifestación del amor de Dios que motiva nuestro arrepentimiento), ahora parece tener una clara ventaja Sobre

la teoría de la satisfacción de Anselmo de la expiación. "La expiación no es alta en las agendas contemporáneas de católicos o protestantes", Lindbeck conjetura. "Más específicamente, el penal -las versiones sustitutivas (y las distorsiones) de la teoría de la satisfacción de Anselm que han sido dominantes en el nivel popular durante cientos de años están desapareciendo ". [21]

Esta situación es tan cierta para los evangélicos como para los protestantes liberales, observa Lindbeck. Esto se debe a que la justificación solo a través de la fe (*sola fide*) tiene poco sentido en un sistema que hace nuestra conversión subjetiva central (entendida en términos sinérgicos como cooperación con la gracia), en lugar del trabajo objetivo de Cristo: [22]

> Quienes continuaron usando el lenguaje *sola fide* asumieron que estaban de acuerdo con los reformadores, sin importar cuánto, bajo la influencia del pietismo y el resurgimiento de los conversores, convirtieron la fe que salva en una buena obra meritoria del libre albedrío, una decisión voluntaria de cree que Cristo llevó el castigo de los pecados en la cruz por *mí* , por cada persona individualmente. Por improbable que parezca, dada la metáfora (y el pasaje juanino del que proviene), todos son capaces de "nacer de nuevo" si tan solo se esfuerza lo suficiente. Así, con la pérdida de la comprensión reformista de la fe que se justifica como un don de Dios, la teoría de la expiación anselmica se asoció culturalmente con una justicia propia .que era a la vez moral y religiosa y por lo tanto más desagradable, pensaron sus críticos, que la moral principalmente de auto - la rectitud de los Abelardians liberales. Con el tiempo, para avanzar en nuestra historia, los liberales dejaron de ser incluso Abelarianos. [23]

“Nuestra cada vez más sentir - buena cultura terapéutica es la antítesis de hablar de la cruz,” y nuestra “sociedad de consumo” ha hecho que la doctrina de un paria. [24] “Una característica más desconcertante de este desarrollo, ya que ha afectado a las iglesias confesionalmente profesas”, agrega Lindbeck, “es el silencio que lo ha rodeado. Hay pocas protestas audibles ” .[25] Incluso la mayoría de las teologías contemporáneas de la cruz se ajustan al modelo de modelo de Jesús , pero la justificación en sí misma rara vez se describe de

acuerdo con el patrón de la Reforma, incluso por evangélicos conservadores, sugiere Lindbeck. La mayoría de ellos, como ya se ha indicado, son conversionistas que sostienen las versiones arminianas del *ordo salutis.*, que están más alejados de la teología de la Reforma que el Concilio de Trento. [26] "Donde una vez estuvo la cruz es ahora un vacío". [27]

Todo esto es significativo para las discusiones ecuménicas, dice Lindbeck, quien ha sido un líder en la línea principal del ecumenismo luterano y del Vaticano. Después de todo, concluye, incluso si pudiéramos llegar a un acuerdo sobre la justificación, parece una victoria vacía si la expiación se ha desviado de la vista a través de la división eclesial. "Parece que el retiro de las condenas en estas circunstancias no es incorrecto, sino vacuo". [28]

Si los argumentos anteriores están cerca de la verdad, sería prematuro llegar a la conclusión de que la Reforma ha terminado. Por el contrario, sus verdades ricas y salvadoras son tan desesperadamente necesarias hoy en día en los protestantes como en los círculos católicos romanos y ortodoxos. Bien puede ser que el protestantismo esté en su agonía como una tradición identificable dentro del cristianismo. Y sería insoportable preservar un nombre que no significa nada más que "buscar valientemente lo que es nuevo y rechazar las costumbres antiguas y familiares". Si "protestante" no se refiere a un conjunto específico de convicciones basadas en la revelación de Dios, entonces es simplemente una actitud, y no particularmente saludable, en busca de ocasiones para protestar. Si esto es lo que significa el protestantismo ahora, entonces no es más que otra secta cismática, punto de reunión cultural,auto - ayuda grupo o comité de acción política.

Sola Scriptura [29]

John Calvino se quejó de haber sido asaltado por "dos sectas": "el Papa y los anabaptistas". Obviamente, muy diferentes entre sí, ambos "se jactan de forma extravagante del Espíritu" y al hacerlo "entierran la Palabra de Dios bajo sus propias falsedades . ” [30] Ambos separan el Espíritu de la Palabra al defender la voz viva de Dios con el discurso interno de la iglesia o del individuo piadoso. Por supuesto, la Biblia tiene su lugar importante, pero es la “letra” que debe ser hecha pertinente y eficaz en el mundo hoy por Spirit - llevado papas y los profetas.

El líder anabaptista radical Thomas Müntzer se burló de Martin Luther con su pretensión de superioridad a través de una palabra más alta que la que

"simplemente golpea el aire". Los reformadores llamaron a esto "entusiasmo" (literalmente, "Dios en el interior del ismo"), porque hizo la Palabra externa de la Escritura está sujeta a la palabra interna supuestamente hablada por el Espíritu hoy en día dentro del individuo o la iglesia. En 2 Corintios 3, la carta de Pablo - Contraste de espíritu se refiere a la ley aparte del evangelio como un "ministerio de la muerte" y al evangelio como el medio del Espíritu para justificar y regenerar a los pecadores. Sin embargo, gnósticos, entusiastas y místicos a lo largo de los siglos han interpretado los términos del apóstol como un contraste entre el texto de la Escritura ("letra") y el conocimiento espiritual interno ("espíritu").

El "entusiasmo" moderno

Si tan solo fuera tan fácil identificar las "dos sectas" en nuestros días. Trágicamente, el "entusiasmo" se ha convertido en una de las formas dominantes de socavar la suficiencia de las Escrituras, y es evidente en todo el espectro. Roma ha insistido constantemente en que la letra de la Escritura requiere la presencia viva del Espíritu que habla a través del magisterio. Los Protestantes radicales han enfatizado una obra supuestamente inmediata, directa y espontánea del Espíritu en nuestros corazones, aparte de los medios de criatura. Filósofos ilustrados y teólogos liberales, casi todos criados en el pietismo.resucitó la interpretación anabaptista radical de "letra" versus "espíritu". "Letra" llegó a significar la Biblia (o cualquier autoridad externa), mientras que "espíritu" no era equivalente al Espíritu Santo sino a nuestro propio espíritu interior, razón o experiencia.

Por los mediados - XX siglo, los sínodos y asambleas generales, incluso de denominaciones históricamente vinculados a la Reforma comenzaron a hablar de las Escrituras como un disco imprescindible de las Pías experiencias, reflexiones, rituales, creencias y vidas de santos en el pasado, mientras lo que realmente necesitamos en esta hora es "seguir al Espíritu" dondequiera que él, ella o nos guíe. Y ahora sabemos a dónde ha llevado este espíritu a estas iglesias antiguas, pero es el espíritu de la era, no el Espíritu de Cristo, el que las ha llevado allí.

Esta amplia tendencia en la fe y la práctica modernas ha sido descrita con precisión por William Placher como la "domesticación de la trascendencia" [31]. En otras palabras, no es que la revelación, la inspiración y la autoridad sean negadas, sino que la voz sorprendente, desorientadora y externa. Dios finalmente se transforma en la voz interior “relevante”, edificante y empoderadora de nuestra propia razón, moralidad y experiencia.

Tal domesticación de la trascendencia significa que el yo, o la "comunidad" (cualquiera que sea el nombre por el que pase)está protegido del discurso sorprendente, desorientador y crítico de nuestro Creador. Sin embargo, esto también significa que no podemos ser salvos, ya que la fe viene al escuchar a Dios decir su palabra de salvación en su Hijo (Rom. 10:17). Esto no es algo que brota dentro de nosotros, ya sea como individuos piadosos o como la santa iglesia, sino una Palabra que nos llega. No es una palabra familiar, sino un discurso extraño e inquietante que nos despoja de nuestras pretensiones morales, anula nuestras suposiciones más intuitivas, perturba nuestros programas activistas. Básicamente, se nos dice que dejemos de hablarnos a nosotros mismos como si estuviéramos escuchando la voz de Dios. A través de los labios de otros mensajeros pecaminosos, somos puestos en el extremo receptor de nuestra identidad. No descubrimos nuestro "yo superior", pero se nos dice quiénes somos realmente: portadores de imagen traidores de Dios.

"Entusiasmo", la tendencia a asimilar la Palabra externa de Dios a la palabra interior, es inseparable de la tendencia pelagiana de asimilar el evangelio salvador de Dios a nuestros propios esfuerzos. A la inversa, sola Scriptura (la suficiencia de las Escrituras como la autoridad final para la fe y la práctica) está inseparablemente vinculada a Christo solo , sola gratia y sola fide (el evangelio de Cristo solo por la gracia recibida solo a través de la fe).

Hay un enfoque "fundamentalista" de sola Scriptura que puede reducirse a la pegatina de parachoques, "Dios lo dijo. Yo lo creo. Eso lo resuelve ”. En esta expresión, no tiene sentido que el contenido de lo que Dios dijo de ninguna manera constituya su autoridad. Un musulmán podría usar la misma frase al hablar del Corán o un mormón del Libro de Mormón.

Sin embargo, un enfoque genuinamente evangélico sostiene que las Escrituras son suficientes no solo porque solo son de inspiración divina (aunque eso es cierto) sino también porque estos sesenta y seislos libros que forman nuestro canon cristiano proporcionan todo lo que Dios ha considerado suficiente para revelar su ley y su evangelio. La especulación no nos ayudará

a encontrar a Dios, sino que solo nos llevará a algún ídolo que hemos creado a nuestra propia imagen. Podemos sentirnos más seguros en nuestra autonomía cuando pretendemos que nuestra propia voz interior de razón, espiritualidad o experiencia es la voz del Espíritu. Podemos estar entusiasmados con un nuevo programa para actualizar nuestras iglesias y transformar nuestra nación, nuestras familias y nuestras vidas, pero no hay poder de Dios para la salvación en nuestras propias agendas y esfuerzos. Podemos encontrar todo tipo de consejos prácticos para nuestra vida cotidiana fuera de la Biblia.

Al igual que con la justificación, la iglesia de hoy nunca ha tenido una mayor necesidad de recuperar el sentido de los reformadores de ser atrapados por una Palabra externa "sobre todo los poderes terrenales". Y, al igual que con la justificación, el protestantismo generalmente muestra una confianza más débil en la autoridad De las Escrituras que los reformadores se enfrentaron en la iglesia medieval.

En el mejor - venta de *hábitos del corazón* , Robert Bellah y compañeros sociólogos religión encuestados en los Estados Unidos. Llegaron a la conclusión de que se describe mejor como "Sheilaism", que lleva el nombre de una persona que entrevistaron que dijo que ella sigue su propia vocecita. Cada estadounidense es el fundador de su propia religión, siguiendo los dictados de su propio corazón. [32]

Pero hace dos siglos, Immanuel Kant ya nos había dicho que el principio más seguro que conocía era "la ley moral interna". Las religiones externas pueden tener diferentes formas de expresarlo, cada una con sus propios textos sagrados y reclamos milagrosos de reivindicar su autoridad, su Propias formas de culto, y sus propios credos. Los aspectos externos que él llamó "creencias eclesiásticas" contrastaban con la "religión pura" de la moralidad práctica. Este último no necesitaba autoridad externa o confirmación. Miramos dentro de nosotros mismos, no solo por la ley inscrita en nuestra conciencia sino también por el poder de salvarnos a nosotros mismos, y a nuestro mundo,de todos los males compiten por nuestra lealtad. Kant insistió en que no necesitamos un evangelio externo porque no nacemos en el pecado original, incapaces de salvarnos. No necesitamos escuchar las buenas nuevas de la operación de rescate de Dios porque ya tenemos todo lo que necesitamos dentro de nosotros para manejar la situación bien. [33]

Este legado "entusiasta" ha encontrado un terreno fértil en la experiencia

religiosa estadounidense, particularmente en la historia del avivamiento. Al escribir en el siglo XIX, Alexis de Tocqueville observó que los estadounidenses deseaban "escapar de los sistemas impuestos" de cualquier tipo, "buscar por sí mismos y por sí mismos por la única razón de las cosas, buscando resultados sin enredarse en los medios hacia ellos". . "No necesitan una guía externa para descubrir la verdad," habiéndola encontrado en sí mismos ". [34]

Colocar la experiencia humana en el centro fue una tendencia más general en el romanticismo europeo, señala Bernard Reardon, con su "intenso egoísmo y emotividad". [35] El efecto del pietismo (que culminó especialmente en el Gran Despertar), como observa William McLoughlin, fue cambiar. el énfasis se aleja de la “creencia colectiva, la adhesión a los estándares de credo y la observancia adecuada de las formas tradicionales, al énfasis en la experiencia religiosa individual” .[36] Al mismo tiempo, el efecto de la Ilustración fue cambiar “la autoridad suprema en la religión” de la iglesia a “la mente del individuo”. [37]El romanticismo simplemente cambió la facultad (de la mente al corazón), mientras retenía el tema (el yo, no una autoridad externa). Incluso el himnario evangélico se vio envuelto en esta marea romántica, como se ve en la línea familiar de la canción de Pascua: “¿Me preguntas cómo sé que vive? Él vive dentro de mi corazón ". Sin embargo, esta chispa interna, luz interna, experiencia interna y razón interna que guía el misticismo, el racionalismo, el idealismo y el pragmatismo en todas las edades es precisamente ese ser autónomo que, según el Nuevo Testamento, debe ser crucificado. y enterrado con Cristo en el bautismo, para que uno pueda ser resucitado con Cristo como ciudadano de la nueva era.

El evangelio no es algo que brota dentro de nosotros. No es un dictado de conciencia moral o una doctrina universal de la razón. Como sorprendente anuncio de que en Cristo hemos pasado de la muerte a la vida y de la ira a la gracia, sin embargo, el evangelio es contraintuitivo. Entonces, si permitimos la razón y la experiencia, lo que es inherente, familiar e interiormente cierto, no solo para guiar nuestro acceso sino también para determinar la realidad, nos quedaremos con Kant a "la ley moral interna". Para ser informado , y en la medida en que se asimile a lo que creemos que ya sabemos y experimentamos, no será una buena noticia en absoluto: tal vez un consejo piadoso, una buena instrucción y sugerencias prácticas, pero no una buena noticia.

¿Nos llega la salvación desde fuera de nosotros mismos, desde arriba, desde el cielo, como el Dios trino actúa en la historia por nosotros? ¿O viene la salvación de nuestros propios recursos internos, iluminación y experiencia? Qué declara la Palabra de Dios a ser una nueva creación, o nos da principios útiles y motivaciones para nuestra propia auto - transformación y mundiales - la transformación de las actividades? La forma en que respondemos estas preguntas determina nuestra visión no solo de la suficiencia de las Escrituras, sino también de la naturaleza del evangelio en sí.

La raíz de todo "entusiasmo" es la hostilidad hacia un Dios que está fuera de nosotros, en cuyas manos se coloca el juicio y la redención de nuestras vidas. Para protegernos de este asalto, intentamos que lo "divino" sea un eco de nosotros mismos y de nuestras comunidades. La idea de ser fundada por alguien más ha sido tratada en la modernidad como un legado de una era primitiva. Hemos llegado a pensar que lo que experimentamos directamente dentro de nosotros mismos es más confiable que lo que nos dice otra persona. Por lo tanto, siempre estamos listos para una nueva toma de conciencia o un nuevo consejo, pero no para las nuevas noticias que nos llegan solo como un informe que no solo nos cuenta otra persona, sino que también nos preocupa totalmente el logro de otra persona para nosotros.

Nuevas visiones para la teología evangélica

En los círculos evangélicos de hoy, estas "dos sectas" convergen. Esto es explícito, por ejemplo, en el trabajo de Stanley Grenz, quien combinó su herencia anabaptista - pietista con los argumentos de la "alta iglesia". Esencialmente, la espiritualidad tiene prioridad sobre la doctrina, la experiencia personal y comunitaria sobre la autoridad externa, y la inspiración se extiende más allá de las Escrituras para incluir el hablar del Espíritu a través de los creyentes y la comunidad , de hecho, incluso la cultura actual. La razón, la tradición y la experiencia sirven junto con las Escrituras como las cuatro patas del taburete. En ninguna parte de este relato, Grenz encuentra el origen de la fe en un evangelio externo; más bien, la fe surge de una experiencia interior. "Debido a que la espiritualidad se genera desde dentro del individuo, la motivación interna es crucial" -más importante, de hecho, que las "grandes declaraciones teológicas". [38] La vida cristiana no está definida por la acción de Dios a través de la Palabra y el sacramento. De hecho, "La vida espiritual es sobre todo la imitación de Cristo". [39] Vamos a la iglesia, dice, no para recibir "medios de gracia" sino simplemente para el

compañerismo y la "instrucción y aliento" .[40] Grenz reconoce que su interpretación pone en tela de juicio el énfasis protestante confesional en "un principio material y formal", en otras palabras, *solo Christo* y *sola Scriptura* . [41]

Esta convergencia de pietismo y la comunidad - romanticismo ya se pudo ver en la obra de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el padre de la teología liberal moderna. El individuo y la comunidad parecen converger en la cuenta de Grenz (similar a la de Schleiermacher) en el nivel de la experiencia común. En consecuencia, una revisión de la teología evangélica implica ver "la teología como la reflexión de la comunidad de fe sobre la experiencia de fe de aquellos que han encontrado a Dios a través de la actividad divina en la historia y, por lo tanto, ahora buscan vivir como el pueblo de Dios en el mundo contemporáneo". [42] La Escritura es esencialmente el registro de la iglesia de su experiencia religiosa. [43]“La fe es inmediata por naturaleza”, afirma sorprendentemente Grenz, y las Escrituras son el registro del encuentro de la fe con la comunidad de Dios. [44]

Grenz, por lo tanto, invierte la relación Palabra - fe . En lugar de que la fe sea creada por la Palabra de Dios, la palabra misma es creada por las experiencias de la comunidad. Obviamente, esto requiere "una comprensión revisada de la *naturaleza* de la autoridad de la Biblia" .[45] *Sola Scriptura* tiene una historia venerable en el evangelicalismo, reconoce; "Sin embargo, el compromiso con la contextualización implica un rechazo implícito de la antigua concepción evangélica de la teología como la construcción de la verdad basándose únicamente en la Biblia" .[46] Además del "método de correlación" de Paul Tillich, Grenz aprecia la creciente popularidad dentro de los evangélicos. círculos del "cuadrilátero wesleyano" -Escritura, razón, experiencia y tradición, como normas compartidas. [47] La Biblia, nuestra herencia y el contexto cultural contemporáneo deben estar relacionados recíprocamente en lugar de jerárquicamente, e incluso aquí, agrega, "la Biblia *como canonizada por la iglesia* ", como si la iglesia autorizara en lugar de recibir el canon. [48] “En contraste con la comprensión que los evangélicos defienden a menudo, nuestra Biblia es el producto de la comunidad de fe que la acunó. . . . Esto significa que nuestra confesión del movimiento del Espíritu en la Escritura - la formación de proceso, comúnmente conocida

como la inspiración, debe extenderse “. [49]

No es sorprendente que Grenz sugiera que esto producirá una mayor convergencia entre los protestantes y los católicos romanos sobre la relación de las Escrituras y la tradición. [50] Sin embargo, también incorpora una importante perspectiva carismática y pentecostal sobre la revelación continua: "De esta manera, los eventos paradigmáticos se convierten en una fuente continua de revelación, ya que cada generación sucesiva se ve a sí misma en términos de los eventos de la historia pasada de la comunidad". conclusiones “determinar el camino más allá de la tendencia a equiparar evangélica de una manera sencilla la revelación de Dios con la Biblia: es decir, para hacer un uno -a- uno correspondencia entre las palabras de la Biblia y la misma Palabra de Dios.” [51]

Me he centrado en los principios formales (sola Scriptura) y material (solo Christo) de la Reforma porque ambos son mutuamente interdependientes y ambos están bajo un tremendo estrés hoy, como siempre lo han sido. Las Escrituras y el evangelio están de pie o caen juntos.

¿Que sigue?

Francamente, soy un poco ambivalente sobre este aniversario. Si es otra ocasión para que los liberales aclamen el "¡Aquí estoy!" De Lutero como el presagio de la autonomía moderna, o para que los conservadores celebren los valores protestantes, o para que los confesionistas vuelvan a ver la película de Lutero y saquen rencor polémico, entonces será en Lo mejor es una colosal pérdida de tiempo. Si, por el contrario, es una ocasión para que la Palabra de Dios una vez más para entrar en nuestros auto - cerrado círculos con una palabra de juicio y gracia radical radical, entonces será un feliz aniversario de hecho.

Este no es el momento ni para la vaga celebración ni para el retorcimiento de las manos, sino para un examen sobrio, una crítica y nuevas formas de comprometer nuestro propio tiempo y lugar con el extraño discurso de Dios. Hay demasiada evidencia de la fidelidad de Dios a su iglesia. Con un renovado interés en las verdades de la Reforma entre las generaciones más jóvenes, no solo en el mundo del Atlántico Norte sino también en la iglesia global, hay mucho que celebrar. Pero la verdadera reforma de nuestros días va a suceder, como siempre ha sucedido, en las iglesias.. Y en algún momento, los "jóvenes, inquietos y reformados" tendrán que estudiar por sí

mismos para ver la mayor sabiduría de las confesiones y los catecismos de las iglesias que han luchado, contra grandes obstáculos, no solo para "mantenerse con vida" sino también para llegar a sus vecinos que son cada vez más ajenos a la trama, las creencias y las prácticas más básicas del cristianismo. Podemos estar entrando en una nueva edad oscura en el oeste. Pero jesusles dijo a los discípulos al borde de la persecución: “No temas, pequeño rebaño, porque es un placer de tu Padre darte el reino” (Lucas 12:32). Él todavía nos entrega el reino a nosotros, como un regalo, no a través de nuestro ansioso activismo sino a través de su Palabra y Espíritu: “Les he dicho estas cosas para que en mí tengan paz. En el mundo usted tendra tribulacion. Pero toma el corazón; Yo he vencido al mundo ”(Juan 16:33). Solo la confianza en lo que él ha logrado por nosotros puede animarnos para nuestra tarea desalentadora: "Edificaré mi iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella" (Mateo 16:18).

Con todas estas esperanzas y sueños en mente, me uno al lector para explorar la riqueza de los capítulos que se desarrollan en esta magnífica colección de ensayos verdaderamente importantes. Muchos de ellos están solos como manifiestos apasionados por el camino a seguir. Independientemente de su propia tradición o experiencia en la iglesia, escuche de buena gana. Son, en el mejor sentido, católicos y evangélicos. Profundice en una tradición que definitivamente "no ha terminado", como algunos sugieren, incluso si el movimiento evangélico en sí puede fluir y fluir. Independientemente, cualquier iglesia que busque prosperar y convertirse en parte del reino que Cristo está construyendo a través de su Palabra y Espíritu cantará con Martín Lutero,

Dejen ir bienes y parientes,
Esta vida mortal también.
El cuerpo que pueden matar,
La verdad de Dios permanece aún.
¡El reino de Dios es para siempre!

Domingo de Pentecostés, 2016
Michael Horton

1 . Citado en Stephen Brown, "las celebraciones de la reforma serán ecuménicas e internacionales, dice el líder protestante alemán", Consejo Mundial de Iglesias, 12 de mayo de 2016, https: // www .oikoumene .org / es / press -centre / news / reformation - celebraciones -Will -be -ecumenical -y -International -dice -Alemán -protestant -líder .

2 . Esta y la siguiente sección toman prestado y adaptan material de Michael S. Horton, "Ser o no ser: la difícil relación entre el cristianismo reformado y el evangelismo estadounidense", Modern Reformation 17, no. 6 (2008): 18-21. Utilizado con permiso de la Reforma Moderna .

3 . B. B. Warfield, "En nombre de la religión evangélica", en Escritos más cortos seleccionados de Benjamin B. Warfield (Nutley, NJ: Presbiteriano y reformado, 1970), 1: 386.

4 . Ibid., 1: 387.

5 . “Declaración de fe”, Asociación Nacional de Evangélicos, consultada el 2 de junio de 2016, http: // nae .net / statement -of - faith / .

6 . Dietrich Bonhoeffer, "El protestantismo sin la reforma", en Las obras completas de Dietrich Bonhoeffer , vol. 1, No Rusty Swords: Letters, Lecture and Notes, 1928–1936 , ed. Edwin H. Robertson, trad. Edwin H. Robertson y John Bowden (Londres: Collins, 1965), 92-118.

7 . Ibid., 117-18.

8 . Todas las referencias de Charles G. Finney, Teología sistemática (1846; repr., Minneapolis: Bethany Fellowship, 1976), 46, 57, 321–22.

9 . Las partes breves de esta sección están dibujadas y adaptadas de Michael S. Horton, "¿La justificación sigue siendo importante?", Modern Reformation 16, no. 5 (2007): 11-17. Utilizado con permiso de la Reforma Moderna .

10 . Johann Heinrich Alsted, Theologia scholastica didactica (Hannover: Conradi Eifridi, 1618), 711, citado en Alister E. McGrath, Iustitia Dei: Una historia de la doctrina cristiana de la justificación (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 2: 193n3.

11 . La Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica Romana, Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000).

12 . Estas dos declaraciones aparecieron en First Things .

13 . Declaración conjunta , par. 15.

14 . Avery Cardinal Dulles, "Dos idiomas de salvación: LaDeclaración conjunta luterana - católica ", First Things 98 (diciembre de 1999): 25.

15 . Ibídem.

16 . Ibídem.

17 . Ibid., 26.

18 . Ibid., 27-28.

19 . Declaración conjunta , par. 25.

20 . Paul Molnar, "La teología de la justificación en el contexto dogmático" en Justificación: Lo que está en juego en los debates actuales , ed. Mark A. Husbands y Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 238.

21 . George Lindbeck, "La justificación y la expiación: una trayectoria ecuménica", en By Faith Alone: Ensayos sobre la justificación en honor de Gerhard O. Forde , ed. Joseph A. Burgess y Marc Kolden (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 205.

22 . Ibid., 205–6.

23 . Ibid., 207.

24 . Ibídem.

25 . Ibid., 208.

26 . Ibid., 209.

27 . Ibid., 211.

28 . Ibid., 216.

29 . Esta sección está adaptada de Michael S. Horton, "El evangelio y la suficiencia de las Escrituras: ¿Iglesia de la Palabra o Palabra de la Iglesia?", Reforma moderna 19, no. 6 (2010): 25–32. Utilizado con permiso de la Reforma Moderna .

30 . John Calvino, Respuesta de Calvino a la carta del cardenal Sadolet , en Tratados y tratados , vol. 1, Sobre la Reforma de la Iglesia , trad. Henry Beveridge, ed. Thomas F. Torrance (1844; repr. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958), pág. 36.

31 . William C. Placher, La domesticación de la trascendencia: cómo el pensamiento moderno sobre Dios se equivocó (Louisville: Westminster John Knox, 1996).

32 . Robert Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler y Steven M. Tipton, Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life , actualizado ed. (Berkley, CA: University of California Press, 2008).

33 . Para citas e interacción con Kant sobre estos puntos, vea Michael Horton, La fe cristiana: una teología sistemática para peregrinos en el camino (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), 62–67.

34 . Alexis de Tocqueville, Democracia en América , ed. J. P. Mayer y Max Lerner, trad. George Lawrence (Nueva York: Harper and Row, 1966), 429.

35 . Bernard M. G. Reardon, Religión en la era del romanticismo: estudios sobre el pensamiento de principios del siglo XIX (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), 9.

36 . William McLoughlin, Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1607–1977 , Chicago History of American Religion (Chicago: University of Chicago Press, 1980), 25.

37 . Ned Landsman, De colonos a provinciales: pensamiento y cultura estadounidenses, 1680–1760 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2000), 66.

38 . Stanley J. Grenz, Revisión de la teología evangélica: una nueva agenda para el siglo XXI (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993), 46.

39 . Ibid., 48.

40 . Ibid., 54.

41 . Ibid., 62.

42 . Ibid., 76.

43 . Ibid., 77.

44 . Ibid., 80.

45 . Ibid., 88.

46 . Ibid., 90.

47 . Ibid., 91.

48 . Ibid., 93. Añadir cursiva.

49 . Ibid., 121–22.

50 . Ibid., 123.

51 . Ibid., 130.

Abreviaturas

AHR	*American Historical Review*
APSR	*American Political Science Review*
BSELK	*Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Edited by Irene Dingel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.
BSHPF	*Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français*
BSRK	*Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*. Edited by E. F. K. Müller. Leipzig: Deichert, 1903.
CCFCT	*Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. Edited by Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss. 4 vols. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
CH	*Church History*
CHR	*Catholic Historical Review*
CNTC	*Calvin's New Testament Commentaries*. Edited by David W. Torrance and Thomas F. Torrance. 12 vols. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1959–1972.
CO	*Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*. Edited by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss. 59 vols. *Corpus Reformatorum* 29–88. Brunswich and Berlin: Schwetschke, 1863–1900.
CR	*Corpus Reformatorum*. Edited by C. G. Brettschneider. Halle: Schwetschke, 1834–1860.
CSEL	*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*. Edited by Johannes Vahlen et al. Currently housed at the University of Salzburg and published by De Gruyter, Berlin. 1864–.
CTJ	*Calvin Theological Journal*
CTM	*Concordia Theological Monthly*
CTQ	*Concordia Theological Quarterly*
DH	Denzinger, Heinrich. *Compendium of Creeds, Definitions, and Declarations on Matters of Faith and Morals*. Revised and enlarged by Helmut Hoping. Edited by Peter Hünermann (original bilingual ed.) and

	by Robert Fastiggi and Anne Englund Nash (American ed.). 43rd ed. San Francisco: Ignatius, 2012.
EILR	*Emory International Law Review*
EvQ	*Evangelical Quarterly*
HTR	*Harvard Theological Review*
Institutes	Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Edited by John T. McNeill. Translated by Ford Lewis Battles. 2 vols. Library of Christian Classics 20–21. 1559 edition. Philadelphia: Westminster, 1960. References to *Institutes* refer to this edition unless otherwise noted.
Int	*Interpretation*
JChSt	*Journal of Church and State*
JEH	*Journal of Ecclesiastical History*
JETS	*Journal of the Evangelical Theological Society*
JR	*Journal of Religion*
LCC	Library of Christian Classics. Edited by John Baillie, John T. McNeill, and Henry P. Van Dusen. 26 vols. Philadelphia: Westminster, 1953–1966.
LQ	*Lutheran Quarterly*
LW	*Luther's Works*. Edited by Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. American ed. 82 vols. (projected). Philadelphia: Fortress; St. Louis, MO: Concordia, 1955–.
MAJT	*Mid-America Journal of Theology*
MQR	*Mennonite Quarterly Review*
MS	*Mediaeval Studies*
NPNF	Nicene and Post-Nicene Fathers
OER	*Oxford Encyclopedia of the Reformation*. Edited by Hans J. Hillerbrand. 4 vols. New York: Oxford University Press, 1996.
PG	J-P Migne, ed. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*. 161 vols. Paris: Migne, 1857–1886.
PL	J-P Migne, ed. *Patrologiae cursus completus: Series Latina*. 221 vols. Paris: Migne, 1841–1864.
ProEccl	*Pro Ecclesia*
R&R	*Reformation and Revival*
RRR	*Reformation & Renaissance Review*
SBET	*Scottish Bulletin of Evangelical Theology*

SCJ	*The Sixteenth Century Journal*
SJT	*Scottish Journal of Theology*
WA	*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*. 73 vols. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1883–2009.
WABr	*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*. 18 vols. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1930–1983.
WADB	*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Deutsches Bibel*. 12 vols. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1906–1961.
WATr	*D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe: Tischreden*. 6 vols. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1912–1921.
WCF	Westminster Confession of Faith
WTJ	*Westminster Theological Journal*
ZSW	*Huldreich Zwinglis Sämtliche Werke*. Edited by Emil Egli, George Finsler, et al. *Corpus Reformatorum* 88–101. Berlin-Leipzig-Zurich, 1905–1956.

INTRODUCCIÓN

1

La Esencia de una Genuina Reforma

Matthew Barrett

> Aquí, entonces, está el poder soberano con el que deben ser dotados los pastores de la iglesia, cualquiera que sea su nombre. Es decir, pueden atreverse a hacer todas las cosas por la Palabra de Dios; puede obligar a todo poder, gloria, sabiduría y exaltación mundanos a rendirse y obedecer a su majestad; apoyado por su poder, puede mandar todo desde lo más alto hasta lo último; puede edificar la casa de Cristo y derribar a Satanás; Puede alimentar a las ovejas y ahuyentar a los lobos; puede instruir y exhortar lo enseñable; puede acusar, reprender y someter a los rebeldes y tercos; puede atar y soltar; finalmente, si es necesario, puede lanzar rayos y relámpagos; pero haz todas las cosas en la Palabra de Dios.
>
> Juan Calvino [1]

> Ningún otro movimiento de protesta o reforma religiosa desde la antigüedad ha sido tan generalizado o duradero en sus efectos, tan profundo y profundo en su crítica de la sabiduría recibida, tan destructivo en lo que abolió o tan fértil en lo que creó.
>
> Euan Cameron [2]

La Reforma como Redescubrimiento del Evangelio

Innumerables historiadores han hecho grandes esfuerzos para explicar la Reforma a través de causas sociales, políticas y económicas. [3] No hay duda de que cada uno de ellos desempeñó un papel durante la Reforma y, en

ocasiones, un papel importante. [4] Sin embargo, lo más fundamental, la Reforma fue un movimiento teológico, causada por preocupaciones doctrinales. [5] Aunque los factores políticos, sociales y económicos fueron importantes, observa Timothy George, “debemos reconocer que la Reforma fue esencialmente un evento religioso; sus preocupaciones más profundas, teológicas ". [6] Lo que esto significa, entonces, es que debemos estar" preocupados por el auto- entendimiento teológico "de los reformadores. [7]

Pero se puede decir más. Sí, la Reforma fue un "evento religioso" y su preocupación más profunda era "teológica". Pero la historia está llena de movimientos de reforma religiosos y éticos que se consideraban a sí mismos de orientación teológica. Sin embargo, lo que distingue a la Reforma es que su preocupación teológica más profunda era el evangelio en sí. En otras palabras, la Reforma fue un énfasis renovado en la doctrina correcta, y la doctrina que se ubicó en el centro del escenario fue una comprensión adecuada de la gracia de Dios en el evangelio de su Hijo, Cristo Jesús.. En parte, esto es lo que distinguió a Lutero de los precursores de la Reforma. Como señala Lindberg, refiriéndose a uno de los primeros sermones de Lutero, el "quid de la reforma genuina". . . Es la proclamación del evangelio de la gracia solamente. Esto requiere la reforma de la teología y la predicación, pero, en última instancia, solo es obra de Dios ” [8.] Para Lutero, explica McGrath,“ una reforma de la moral era secundaria a una reforma de la doctrina ” [9.] Mientras que los precursores destacaron la necesidad de una reforma ética en el Papado, Lutero reconoció que el problema real era dogmático. La gran necesidad era teológica; El “quid de la reforma genuina” tuvo que ver con la recuperación del evangelio mismo.

Los reformadores creían que este evangelio se había perdido (o al menos se corrompió). Lutero estaba convencido de que el pelagianismo y el semi - pelagianismo se habían extendido como la plaga, al menos a nivel popular, gracias a la influencia de ciertos aspectos del catolicismo medieval. [10] A medida que el conflicto de Lutero con Roma se calentaba, y eventualmente surgía como un volcán, a Lutero le quedó cada vez más claro que la corrupción del evangelio en su propia época había provocado el abandono de la justificación *sola gratia* y *sola fide* , y viceversa .Las consecuencias fueron graves. Lutero advirtió al comienzo de su comentario de 1535 Gálatas que "si

se pierde la doctrina de la justificación, se pierde toda la doctrina cristiana". [11] Y nuevamente, "si se pierde y perece, todo el conocimiento de la verdad, la vida y la salvación se pierde y perece al mismo tiempo. ” [12] Nada menos estaba en juego. Por lo tanto, aparte de un redescubrimiento de doctrinas como *sola fide.*y la imputación de la justicia de Cristo, una reforma duradera nunca echará raíces. Siendo ese el caso, era innegable para Lutero que su enseñanza, predicación y escritura tenían que girar en torno al evangelio, específicamente sus ramificaciones para la justificación solo por la fe. Como Lutero escribió a Staupitz, “enseño que la gente debe poner su confianza en nada más que Jesús Cristo solamente, no en sus oraciones, sus méritos, o sus propias buenas acciones.” [13] Esta frase, dice Scott Hendrix, resume “la esencia” de la "agenda de reforma" de Lutero [14.]

Por supuesto, el redescubrimiento del evangelio de Lutero, que él llamó el "tesoro de la Iglesia", fue una experiencia que Lutero conoció de primera mano. Relatando su propio durchbruchpersonal , o "avance", el testimonio de Lutero es poderoso:

> Aunque viví como un monje sin reproche, sentí que era un pecador ante Dios con una conciencia extremadamente perturbada. No podía creer que estuviera satisfecho por mi satisfacción. Yo no amaba, sí, odiaba al Dios justo que castiga a los pecadores, y secretamente, si no blasfemamente, ciertamente murmurando grandemente, estaba enojado con Dios, y dije: "Como si, de hecho, no es suficiente que miserables pecadores, Perdidos eternamente por el pecado original, son aplastados por todo tipo de calamidades por la ley del Decálogo, sin que Dios agregue dolor al dolor por el evangelio y también por el evangelio que nos amenaza con su justicia e ira ". Así me enfurecí con una fiera y conciencia perturbada. Sin embargo, le pegué muy bien a Paul en ese lugar, deseando ardientemente saber qué quería San Pablo.
>
> Finalmente, por la misericordia de Dios, meditando día y noche, presté atención al contexto de las palabras, a saber, “En esto se revela la justicia de Dios como está escrito: 'El que por la fe es justo, vivirá. " Ahí empecé a entender que la justicia de Dios es aquella por la cual el justo vive por un don de Dios, es decir, por la fe. Y este es el significado: la justicia de Dios es revelada por el evangelio, es decir, la justicia pasiva con la cual Dios misericordioso nos justifica por la fe, como está escrito: "El que por la fe es justo, vivirá". Aquí sentí que Yo nací de nuevo y entré al paraíso por las puertas abiertas. [15]

A la luz de la de Lutero Durchbruch , si tuviéramos que utilizar sólo una palabra para caracterizar la Reforma, podría ser redescubrimiento , es decir, un redescubrimiento del Evangelio , el Evangelio. Es correcto concluir, entonces, que la Reforma fue una reforma evangélica en su raíz.

Sin embargo, incluso la palabra *redescubrimiento* asume que los reformadores no pensaron que estaban inventando algo nuevo (contra la acusación de novedad de Roma). De hecho, estaban renovando, recuperando y reviviendo lo que creían que se había perdido. Este evangelio perdido había sido enseñado por los autores bíblicos, así como por los apóstoles y los padres de la iglesia. [16] Y como insistieron en la reforma no solo en lo externo sino también en la doctrina, los reformadores se caracterizaron por la teología detrás de ese eslogan *Ecclesia reformata, semper reformanda* : "La iglesia se reformó, siempre se reformó", incluso si el eslogan en sí era mucho más tarde. desarrollo. [17]

La vida de la Biblia en el alma de la iglesia

Ecclesia reformata, semper reformanda , sin embargo, no abordó solo cuestiones soteriológicas (es decir, *sola fide* , *sola gratia* , *solus Christus*). Más bien, debajo de este lema de la Reforma estaba el fundamento mismo, el principio formal de la Reforma, *sola Scriptura* , la creencia de que *solo la Escritura, porque es la Palabra inspirada de Dios, es la autoridad inerrante, suficiente y definitiva para la iglesia* . [18] En ninguna parte fue este principio formal más visible para la persona común que en la reorientación de la iglesia en torno a la Palabra predicada y proclamada.

Una de las declaraciones más impactantes que hicieron los reformistas en respuesta a Roma fue la reorganización de los muebles en la iglesia. Al entrar en un santuario, inmediatamente se puede notar la diferencia entre una iglesia aún en las garras de Roma y una iglesia bajo la influencia del programa de Reforma. Para Roma, el servicio giraba alrededor del altar, pero para los reformadores, el púlpito tenía la posición de prioridad. [19] Para Roma, la misa latina fue el evento central, pero para los reformadores, fue la Palabra del Dios vivo predicada y proclamada en lengua vernácula para la salvación y

edificación de los santos. [20] Scott Manetsch proporciona una visión:

> El mensaje de Martín Lutero de que los pecadores eran justos ante Dios a través de la fe solo en Cristo (*sola fide*) no solo socavó el sistema penitencial católico, sino que también cortó la raíz del papel sacral del sacerdote medieval como dispensador de la gracia salvífica a través de los sacramentos de la iglesia. Los reformadores protestantes elevaron el oficio bíblico del ministro o pastor cristiano, cuya responsabilidad principal era predicar la Palabra de Dios y supervisar el comportamiento de la comunidad espiritual. . . . Esto no quiere decir que los católicos medievales tardíos ignoraron el ministerio de la predicación, ni que la vida y la adoración protestantes estaban vacías de rituales religiosos. Los historiadores ahora reconocen un renacimiento significativo de la predicación del siglo anterior a la Reforma, más evidente en el trabajo de los frailes mendicantes y en la creación de líderes municipales. Al mismo tiempo, a pesar de las críticas protestantes a las “ceremonias” y “supersticiones” católicas, ”Y a pesar de los actos explosivos de iconoclasia contra imágenes católicas, los reformadores evangélicos conservaron en forma modificada los ritos tradicionales que rodean la Eucaristía, el bautismo y la reconciliación. Sin embargo, el patrón general sigue siendo cierto:*para los católicos, el papel principal del clero seguía siendo sacramental y litúrgico; para los reformadores protestantes, era predicar la Palabra de Dios* . [21]

Dos teologías muy diferentes fueron representadas visiblemente. Y eran tan evidentes que los feligreses ya no se preguntaban si habían estado en la misa, sino si habían estado en el *prêche* ("la predicación"). [22]

En la tarde - medieval período, el sermón no era típicamente el punto focal del servicio de culto, aunque esto no es negar la práctica de la predicación en la iglesia medieval por completo. [23]En cambio, los sermones generalmente se predicaban en puntos específicos del calendario litúrgico, como Pascua o Navidad, o en lugares específicos, como sitios de peregrinación dedicados a la veneración de María y los santos. [24] Pero normalmente, uno asiste a la iglesia esperando escuchar la misa que se dice, y no las Escrituras que se proclaman. Para escuchar un sermón a finales - medievalel período a veces

significaba dejar los muros de la iglesia y, en cambio, viajar al campo abierto donde se podía escuchar a un predicador (tal vez en secreto). Tal fue el caso del predicador franciscano Bernardino de Siena (1380–1444) y el fraile dominico Girolamo Savonarola (1452–1498), el último de los cuales fue excomulgado y luego ejecutado en 1498, justo en vísperas de la Reforma. [25] Los terribles destinos de los precursores y los mártires como Savonarola estaban vívidos en la mente de Lutero mientras viajaba a Worms, preguntándose si volvería vivo o no. [26]

Sin embargo, tal rebaja no se limitaba a la Alemania de Lutero; Inglaterra sufrió también una sequía expositiva. Al describir la vida en la iglesia antes de la Reforma, el historiador de la Reforma inglesa Philip Hughes explica cómo "la predicación había caído en tal abandono que virtualmente había dejado de ser una función de la Iglesia" [27.]Hughes continúa explicando qué tan grave se había vuelto la situación. El clero no se presentó en sus parroquias, ni uno podía asumir que un obispo estaría personalmente involucrado con su diócesis. Los títulos y las oficinas simplemente se pueden comprar. Mostrarse en la carne para alimentar el evangelio a los feligreses espiritualmente hambrientos era innecesario. ¿Es sorprendente, entonces, que cuando la reforma real echó raíces, la Palabra autoritaria y el sermón expositivo se hicieron inseparables? Era inevitable que "el redescubrimiento de la Palabra de Dios involucrara el redescubrimiento de la necesidad de predicar" [.28] Dada la "decadencia de la predicación" en Inglaterra, Thomas Cranmer abrió el camino al publicar los Libros de Homilías, que eran "para ser leído regularmente en la iglesia por aquellos clérigos que eran incompetentes para predicar sermones ” [29.]Estas homilías nunca fueron diseñadas para reemplazar sermones, explica Hughes, fueron un "expediente temporal para salvar a la Iglesia hasta el momento en que debería haber un ministerio espiritual e instruido". [30]

Lo que fue tan radical, entonces, acerca de la Reforma fue cómo los reformadores recuperaron el sermón al quitarlo de la oscuridad y el secreto de los campos al servicio y la liturgia de la iglesia. Tal movimiento no se hizo en secreto, sino que fue visible, se manifestó visiblemente en la elevación literal de un púlpito en el aire, por encima de la gente.

Por ejemplo, considere el bien - conocida pintura de una iglesia protestante francés en Lyon con el nombre de Templo de Paradis. [31]Lo que llama la

atención en esta pintura es el púlpito, que está al frente y en el centro, levantado para que el predicador sea visto y escuchado por todos. Las personas no solo están sentadas abajo, sino que están sentadas en forma de círculo (o al menos medio círculo) alrededor del predicador. El púlpito es la pieza central. También se representa a los niños sentados y escuchando, siguiendo y listos para aprender con sus libros de catecismo en sus largos. El artista incluso coloca un perro (!) En el servicio, sentado como si él también estuviera escuchando, con la cabeza fija en el predicador. En frente del púlpito hay una pareja lista para casarse y, a la izquierda del púlpito, "se están haciendo preparativos para el bautismo de un niño". El punto en estos detalles es que todas estas personas y todas estas actividades se centraron en y giraba en torno a la proclamación de la Palabra de Dios.[32] Creían que la Biblia era el mensaje de Dios para ellos y para ellos, suficiente no solo para salvar sino también para guiarlos en una vida de piedad. Como la Palabra de Dios, por lo tanto, tuvo que ser proclamada, escuchada y obedecida. De hecho, tenía que tener la última palabra.

O considere San Pedro en Ginebra, la iglesia donde Calvino predicó y ministró, así como las iglesias circundantes en esa área. Calvino inició un programa que limpiaba el edificio de la iglesia de la distracción romana y la idolatría, buscando limpiar este espacio sagrado. Las estatuas de los santos, las reliquias consideradas sagradas, los crucifijos, el tabernáculo que albergaba la hostia consagrada y el altar donde se celebraba la misa fueron descartados y destruidos. [33] La limpieza de cualquier cosa que pudiera llevar a la idolatría fue tan completa que incluso las paredes y los pilares estaban encalados, ocultando una iconografía que mostraba la teología no bíblica de Roma. [34]Con la iglesia desnuda, el espacio sagrado podría finalmente dar prioridad a la predicación de la Palabra de Dios. Se construyó un púlpito de madera y se fijó contra un pilar en la parte frontal del espacio sagrado. Los asientos, para hombres, mujeres y niños, se situaron a su alrededor, frente a él e incluso detrás de él.

Si bien la posición centralizada del púlpito era ciertamente práctica, lo que permitía escuchar a grandes multitudes, su ubicación era descaradamente teológica. "La proclamación de las Escrituras en medio de la congregación", dice Manetsch, "fue un símbolo potente de que Cristo, la Palabra viva,

continuó hablando y habitando entre su gente" .[35] Para Roma, el servicio fue fundamentalmente una experiencia visual. . En contraste, si bien los reformadores creían que la Eucaristía desempeñaba un papel esencial en el servicio como medio de gracia (afirmando al mismo tiempo una teología sacramental muy diferente a la de Roma), sin embargo, el punto focal fue el evangelio inscripto y sus páginas. Leer, rezar, cantar y exponer. La Palabra no solo cantó la Palabra a través de los Salmos, sino que la Palabra también fue expuesta para que todos la oyeran, generalmente mediante el método de *lectio continua* . Cuando la congregación se reunió en Saint Pierre, Calvino se convenció de que fue a través de la Palabra que el Espíritu creó la adoración, en espíritu y en verdad, dentro de los corazones de los oyentes (Juan 4:24): “A través del ministerio de lo escrito y la Palabra proclamada ", dice Manetsch," el Espíritu solidifica la fe del pueblo de Dios, hace oraciones y alabanzas, purifica sus conciencias, intensifica su gratitud; en una palabra, los guía a la adoración espiritual ". [36]Como dijo Calvino, “Dios solo es adorado apropiadamente en la certeza de la fe, que necesariamente nace de la Palabra de Dios; y de ahí se deduce que todos los que abandonan la Palabra caen en la idolatría ”. [37] Para Calvino, predicar la Palabra de Dios era un medio para la verdadera adoración y una salvaguarda contra la idolatría, específicamente la idolatría realizada anteriormente en Roma. [38]

En todo esto no podemos perder el punto crítico: la predicación era un medio de gracia, un sacramento, de hecho. [39] Para la iglesia medieval, explica George, la predicación "estaba vinculada al sacramento de la penitencia" y, por lo tanto, la predicación "en sí misma no se consideraba un sacramento, pero era, podríamos decir, un portal al sacramento de la penitencia". [40] El trabajo del predicador era mover a sus oyentes a la contrición, la confesión, la absolución y luego a las obras de satisfacción. [41] Como Lutero vio en los ardientes sermones de Tetzel sobre el purgatorio, a nivel popular, la palabra oral estaba destinada a crear una ansiedad increíble para que la penitencia siguiera. [42]"¿Por qué estás parado ahí?", Preguntó Tetzel. ¡Corre por la salvación de vuestras almas! . . . ¿No escuchas la voz de tus lamentables padres y otros que dicen: 'Ten piedad de mí, ten piedad de mí, porque estamos en un castigo severo y dolor'. De esto, podría canjearnos con limosnas pequeñas y, sin embargo, no quiere hacerlo ”. [43] Escuchar sermones como este obligó a los oyentes a arrojar su dinero de manera rápida y

temerosa en el cofre.

Este era el tipo de ansiedad que Lutero conocía demasiado bien antes de que sus ojos fueran abiertos a un Dios de gracia. Lo que era tan diferente en los sermones de los reformadores no era que la ansiedad en el oyente estuviera ausente, los reformadores creían en la ira y el juicio de Dios y en la necesidad del pecador de arrepentirse. Más bien, lo que era tan diferente era cómo los reformadores proclamaban desde el púlpito un Dios bondadoso , uno que justifica a los impíos solo por gracia (sola gratia) solo por fe (sola fide). Proclamada desde el púlpito no solo era la justicia de Dios sino también la justicia de Dios.Dios. Los reformadores no dejaron a las almas ansiosas por sus propios méritos (o bolsas de dinero), sino que volvieron sus ojos de sí mismos a la cruz y la tumba vacía. La respuesta no fue la penitencia, sino un Salvador crucificado y resucitado: un Salvador, debemos recordar, cuya justicia fue imputada a cualquiera que confiaba en él solo para la salvación (solus Christus). En contraste con una teología de la gloria, los reformadores anunciaron una teología de la cruz.

La postura de Lutero fue evidente en su "Sermón sobre el Sacramento de la Penitencia" de 1519. Se oponía a aquellos que "intentan asustar a la gente para que confiese con frecuencia", y advirtió contra el cuestionamiento, como solía hacer, si la contrición era suficiente. : “Más bien debería estar seguro de que, después de todos sus esfuerzos, su arrepentimiento no es suficiente. Esta es la razón por la que debe arrojarse sobre la gracia de Dios, escuchar su palabra suficientemente segura en la Santa Cena, aceptada con fe libre y gozosa, y nunca dudar de que ha venido a la gracia ". [44]Este es el mensaje que el predicador proclamó, y fue un mensaje que vino de los labios de Dios, escrito en las Escrituras. Con este mensaje de buenas noticias del propio Dios, ¿cómo podría el sermón no estar en el centro de la adoración? Poner el sermón en el centro era poner las Escrituras en el centro, y poner las Escrituras en el centro era poner a Dios en el centro con su evangelio de gracia gratuita para todos los que acuden a su Hijo con fe. Los reformadores predicaron miles de sermones porque estaban convencidos de que la Palabra proclamada era "indispensable" como un "medio de gracia". [45]

Las Escrituras eran, como Calvino las llamó, "espectáculos" que el Espíritu usaba para abrir los ojos ciegos al evangelio. [46] Bullinger podría incluso decir en la Segunda Confesión Helvética de 1566 que la “predicación de la Palabra de Dios *es* la Palabra de Dios.” [47]Bullinger no quiso decir que las palabras y

los pensamientos del predicador fueran reveladores, como si el canon fuera abierto y continuo. Con esta expresión, Bullinger, en cambio, quiso comunicar que cuando el predicador proclama el verdadero significado de las Escrituras, el pueblo de Dios recibe la Palabra de Dios. Dios está presente, hablando a su pueblo. Aunque el predicador es falible, débil e indigno, la Palabra de Dios no lo es; Es verdadero, objetivo, poderoso y suficiente. Trascender el predicador, la Palabra trae a Dios a sí mismo en la habitación con la buena noticia de su Hijo a problemas, infierno - con destino almas cautivas por la ley. [48]Calvino sostuvo que el Espíritu utiliza la Palabra predicada (junto con la Cena del Señor) para elevar a la iglesia a los cielos donde se sienta Cristo para que ella pueda disfrutar de todos sus beneficios salvíficos. [49] La unión del creyente con Cristo, por lo tanto, no tiene nada que ver con el anuncio de la Palabra de Dios. [50]

Una confianza sagrada

A Lutero le molestaría (por decirlo suavemente) ver a los pastores de hoy entrar en el púlpito con indiferencia. Para Lutero, el oficio de la predicación era un "deber sagrado." [51] "El que no predica la Palabra," Lutero advirtió enfáticamente en *la cautividad de Babilonia de la Iglesia* , "no es una cura en absoluto." [52] La predicación lleva un weightiness- de hecho , una autoridad. Predicar las Escrituras era predicar la misma Palabra de Dios. La autoridad del predicador fue derivado, que surge de la autoridad suprema de la Iglesia, el Dios - respiró Escrituras. *Sola Scriptura*, en otras palabras, fue el motor que impulsó la teología de la predicación de los reformadores. Como observa Manetsch,

> La doctrina protestante de *sola scriptura* , la convicción de que la Sagrada Escritura era la autoridad única y final de la comunidad cristiana, tuvo consecuencias importantes para el ministerio pastoral. *El principio de las Escrituras le dio gravitas al oficio de predicador* [cursiva agregada]. También hizo de la formación educativa del clero protestante una prioridad urgente, especialmente en aquellas disciplinas académicas más necesarias para la exposición bíblica, como la retórica clásica, la teología y la exégesis bíblica. Al transferir el lugar de

> autoridad del magisterio católico a la Palabra de Dios escrita, los reformadores aumentaron la autoridad personal del ministro, a quien ahora se le confiaba la responsabilidad especial de interpretar y proclamar el texto sagrado. [53]

La Palabra autoritativa, que requería proclamación, no solo trajo consigo la ley sino también el evangelio. *Sola Scriptura* otorgó obsequios a la gente, dones llamados *sola gratia* , *sola fide* y *solus Christus* . Una vez que la Palabra de Dios estuvo en el centro, suprema en su autoridad e infalibilidad, dio a luz el evangelio. En la Palabra uno recibió *la* Palabra, Jesús el Cristo (Juan 1: 1). Como lo dijo memorablemente Lutero, las Escrituras son las "ropas envueltas en las cuales Cristo miente". [54]

No era suficiente, por lo tanto, que las Escrituras fueran meramente leídas; Había que proclamarlo. "Solo los oídos", dijo Lutero, "son los órganos de los cristianos". [55] Y "los labios son los depósitos públicos de la iglesia":

> En ellos solo se guarda la Palabra de Dios. Verás, a menos que la palabra se predique públicamente, se escapa. Cuanto más se predica, más firmemente se retiene. Leer no es tan provechoso como escucharlo, ya que la voz en vivo enseña, exhorta, defiende y resiste el espíritu de error. [56]

Lutero concluyó este pensamiento con una declaración sorprendente: "A Satanás no le importa la palabra escrita de Dios, pero huye al hablar de la Palabra" [57. A] Satanás no le preocupa que las Biblias se queden en los estantes. Él comienza a preocuparse cuando esas Biblias son recogidas y llevadas a los púlpitos. Él sabe que cuando se proclama la Palabra, el Espíritu Santo viene a su lado y penetra en "los corazones y hace retroceder a aquellos que se extravían", porque "la Palabra", dijo Lutero, "es el canal a través del cual se da el Espíritu Santo". [58] Y cuando se da el Espíritu Santo, las almas se hacen vivas, se justifican y se ponen en el camino de la glorificación.

Vemos este principio bíblico ejemplificado dramáticamente en el regreso de los exiliados marianos. Con la era isabelina en marcha, la Palabra de Dios, y con ella el verdadero evangelio, entró en los púlpitos una vez más, dejando a muchos cristianos llenos de alegría. Thomas Lever, por ejemplo, escribió a

Henry Bullinger el 8 de agosto de 1559 e informó que "predicaban el Evangelio en ciertas iglesias parroquiales, a las que un numeroso público acudía con entusiasmo". Cuando "trataron solemnemente de la conversión a Cristo por verdad". el arrepentimiento, muchas lágrimas de muchas personas dieron testimonio de que la predicación del Evangelio es más efectiva para el verdadero arrepentimiento y una reforma sana que cualquier cosa que el mundo entero pueda imaginar o aprobar ” [59].Es apropiado que Hugh Latimer, uno de los mártires de "Bloody Mary" (es decir, la reina María I de Inglaterra), pueda etiquetar la predicación como "el instrumento de salvación de Dios" y concluir que "quitar la predicación" es "quitar la salvación". .” [60] Teniendo en cuenta la autoridad de la Palabra, así como su evangelio - ahorropoder, los reformadores no solo hicieron del púlpito el centro, sino que también prescribieron y ejemplificaron un cierto método de proclamación: la predicación expositiva. Los reformadores explicaron el significado del texto bíblico, explicando la intención del autor bíblico, solo para aplicar el texto a sus oyentes. El punto del pasaje se convirtió en el punto del sermón. Sin embargo, los reformadores no necesariamente eligieron los textos al azar; predicaban a través de los libros de la Biblia, a menudo capítulo por capítulo y versículo por versículo.

Calvino, por ejemplo, expuso su camino a través de libros enteros de la Biblia. Por lo general, los domingos estaban ocupados con el Nuevo Testamento (aunque predicaba una serie sobre los Salmos los domingos por la tarde), y los días de semana estaban dedicados al Antiguo Testamento. [61] Note el patrón:

1554–1555: 159 sermones sobre el trabajo
1555–1556: 200 sermones sobre Deuteronomio
1558–1559: 48 sermones sobre efesios
1560: 65 sermones sobre los evangelios sinópticos
1561–1563: 194 sermones sobre 1–2 Samuel [62]

¡Tan importante era el método de la lectio continua que cuando Calvino regresó al púlpito en Ginebra en 1541, después de años de exilio, comenzó a predicar en el verso exacto que había dejado antes de que lo echaran de la ciudad! ¿Por qué exactamente? Porque la Reforma fue, ante todo, la Palabra de Dios, que el pueblo de Dios necesitaba más que cualquier otra cosa. Como George nota astutamente,

> La Reforma no fue sobre Calvino o cualquier otra personalidad. Mucho menos fue sobre los altibajos de la política eclesiástica por la cual la iglesia está siempre acosada. No, la Reforma tenía que ver con la Palabra de Dios, que debía ser proclamada fiel y concienzudamente al pueblo de Dios. Calvino se mantuvo a un alto nivel y exigió que no menos de otros llamaran a la oficina de la predicación. El verdadero pastor, dijo, debe estar marcado por una "persistencia despiadada" (*importunitas*). A los pastores no se les concede el lujo de elegir sus propios tiempos de servicio, de adaptar su ministerio a su propia conveniencia o de predicar sermones de “palos de azúcar” que se eliminen de su contexto bíblico. [63]

Los sermones del "palo de azúcar", dijo Calvino, eran esos sermones que tomaron las Escrituras "al azar", sin prestar atención al contexto; en tales casos, es "no es de extrañar que surjan errores por todas partes". [64] En cambio, Calvino dijo: "Me he esforzado, tanto en mis sermones como en mis escritos y comentarios, en predicar la palabra de manera pura y pura, y fielmente para interpretar sus sagradas escrituras ". [65]

El enfoque de *lectio continua* asumió *sola Scriptura* a cada paso. Debido a que la Biblia fue inspirada por Dios, sin errores, clara y suficiente, todos los libros, todos los capítulos y todos los versos importaron. Esto era Dios hablando después de todo. Y si su pueblo debía ser alimentado, entonces tenían que tener las palabras autorizadas de la vida; nada mas haria [66]

Pero no fue solo el púlpito lo que colocó las Escrituras en el centro de la adoración; todo el servicio protestante estaba inmerso en las Escrituras, de principio a fin. En otras palabras, la Biblia se convirtió en el ADN del tiempo de adoración, infiltrándose en todo, desde el llamado de apertura hasta la adoración, el canto de los salmos y la bendición final. Por ejemplo, considere este ejemplo de servicio del domingo por la mañana que Calvino siguió:

> Liturgia de la palabra
>
> Llamado a adorar: Salmo 124: 8
> Confesión de pecados
> Oración para el perdón
> Canto de un salmo
> Oración por la iluminación.
> Lectura de la escritura
> Sermón

Liturgia de la Sala Superior
Colección de ofrendas
Oraciones de intercesión y una larga paráfrasis de la oración del Señor
Canto del Credo de los Apóstoles (mientras se preparan los elementos de la Cena del Señor)
Palabras de la institución
Instrucción y exhortación.
Comunión (mientras se canta un salmo o se lee la Escritura)
Oración de acción de gracias

Bendición: Números 6: 24–26 [67]

Para Calvino, era crucial que la Palabra fuera el principio controlador, porque es en la Palabra que Dios encuentra a su gente y su gente se encuentra con él. Como dijo Calvino: "Dondequiera que los fieles, que lo adoran puramente y en la forma debida, de acuerdo con el nombramiento de su palabra, se reúnen para participar en los actos solemnes del culto religioso, él está gentilmente presente y preside en medio de ellos ". [68] En lo que se conocería como" el principio regulador de la adoración ", Calvino enseñó que la Palabra de Dios debe regular el servicio, de modo que todo lo que no esté explícitamente ordenado por la Palabra no debe incorporarse al servicio de adoración. [69]

Calvino se habría horrorizado ante la obsesión de la iglesia de hoy por "poner un espectáculo", impulsado ante todo por motivaciones pragmáticas y consumistas. "Para Calvino", dice W. Robert Godfrey,

> La adoración no era un medio para un fin. La adoración no era un medio para evangelizar, entretener o incluso educar. La adoración era un fin en sí misma. La adoración no debía organizarse por consideraciones pragmáticas, sino que debía determinarse por los principios teológicos derivados de las Escrituras. Las realidades más básicas de la vida cristiana estuvieron involucradas. En la adoración, Dios se encuentra con su pueblo. [70]

La Palabra, para Calvino, no estaba meramente en el centro de adoración; era el contenido mismo de la adoración, como se ve en la liturgia de arriba, porque en ella Cristo mismo se inclina para escuchar las alabanzas de su novia, para luego traerlas de vuelta al cielo en la Cena del Señor. [71] A diferencia de muchos servicios de adoración de hoy, los de Calvino se

caracterizaban por una notable simplicidad: no había símbolos, ceremonias y rituales, solo la predicación, el canto y la presencia de la Palabra y la Santa Cena. A través de la Palabra, la gente tenía comunión con Dios.

Reforma Hoy

Esta larga introducción hasta ahora se entiende para hacer un punto fundamental: en el centro de la Reforma fue un retorno a un Evangelio - centrados, Palabra - centrada en la iglesia. No hay duda alguna, esta era la gran necesidad en el XVI - siglo iglesia.

En el vigésimo - primer siglo, la necesidad de la iglesia no ha cambiado. Las palabras de James Montgomery Boice siguen siendo ciertas: mientras los puritanos intentaron continuar con la Reforma, hoy "apenas tenemos uno para continuar, y muchos incluso han olvidado de qué se trató esa gran revolución espiritual". "Necesitamos ir Vuelve y comienza de nuevo desde el principio. Necesitamos otra Reforma. " [72]

Si Boice tiene razón, y creemos que lo está, entonces la Reforma está lejos de terminar. En el vigésimo - primer siglo, no sólo hacen diferencias importantes y significativas permanecen entre protestantes y católicos, sino también una serie de cuestiones doctrinales y eclesiásticas desafían una reforma moderna. A diferencia del siglo XVI, en otras palabras, los temas que deben abordar los evangélicos protestantes no se limitan a la conversación protestante - católica , sino que también incluyen desafíos desde dentro del evangelicalismo mismo. [73]Como resultado, no solo la Reforma no ha terminado, sino que su alcance y amplitud en la actualidad tal vez deban ser mucho más extensos que en el siglo XVI, ya que buscamos responder objeciones no solo de los que están fuera del Protestantismo sino también de los que están dentro. . Desafortunadamente, en nuestras iglesias, universidades y seminarios, a muchos nunca se les ha enseñado teología de la Reforma, ni tienen una comprensión profunda de quiénes fueron los reformadores y su contexto histórico, y mucho menos el legado duradero que dejaron atrás. Ahí es donde entra en juego este libro. Este volumen reúne a destacados teólogos e historiadores evangélicos para presentar a los lectores un resumen sistemático de la teología de la Reforma. Nuestra esperanza es que los lectores apliquen esta herencia teológica a los problemas de nuestros días.

Sobre este libro

Al comienzo de cualquier libro, siempre es útil saber algo sobre el autor (o autores), el impulso detrás del libro y su alcance e intención. *La teología de la reforma* está escrita por un grupo de teólogos e historiadores comprometidos con la teología de la reforma. Y eso, en sí mismo, es bastante único. [74] Por supuesto, esto no significa que los autores estén de acuerdo con cada punto y título de lo que enseñaron los reformadores. De hecho, incluso los reformadores estaban en desacuerdo entre ellos (como lo demuestran los acalorados debates sobre la Cena del Señor). Pero sí significa que los autores de este libro están comprometidos con la esencia de la teología de la Reforma como lo que es fiel al testimonio bíblico.

La ventaja de este enfoque es que cada autor escribe con convicción. En lugar de estudiar y observar estas antiguas verdades como si se tratara de un artefacto antiguo en un museo, estos autores conocen estas verdades de primera mano, ya que no solo estudiaron la teología de los reformadores sino que también la aplicaron en sus contextos de enseñanza y pastorales. Mientras muchos libros han sido escritos por historiadores que no profesan las verdades que están analizando, este libro está escrito por historiadores y teólogos que realmente creen estas grandes doctrinas y se consideran herederos de los reformadores. Al igual que los reformadores, los autores que leerán están rearticulando la teología de la Reforma porque desean ver la reforma en nuestra época.

Además, la *Teología de la Reforma* proporciona un resumen sistemático del pensamiento de la Reforma. Si bien no todos los temas o reformadores pueden abordarse con gran profundidad en este volumen, el libro, sin embargo, cubre los principales loci de la teología sistemática. [75] En resumen, este volumen sirve como una introducción a la teología de los reformadores. Además, si bien abordar el tema de manera biográfica tiene muchas ventajas, adoptar un enfoque sistemático le permite al lector ver lo que los reformadores principales enseñaron acerca de cualquier doctrina individual. [76] Tal enfoque es ventajoso ya que le permite al lector ver áreas de continuidad y discontinuidad entre los reformadores en cualquier doctrina particular.

Además, este libro está escrito de tal manera que tanto el especialista como el no especialista lo disfrutarán. Los especialistas académicos encontrarán el libro útil porque brinda una nueva perspectiva al abordar el pensamiento de la Reforma en el marco de la teología sistemática, y también aborda áreas del pensamiento de la Reforma que han recibido poca atención en el pasado (por

ejemplo, la Trinidad, los atributos de Dios). , la imagen de Dios, la escatología). Sin embargo, los no especialistas se beneficiarán más. Cada capítulo sirve como una introducción a la doctrina en cuestión, explicando lo que creían los principales reformadores, por qué lo creían y el impacto que tenían sus creencias. Al mismo tiempo, ningún capítulo está limitado a lo básico, sino que penetra en los detalles doctrinales, las controversias y las distinciones teológicas que caracterizaron a los reformadores.

También es necesaria una breve palabra de calificación. Un libro sobre teología de la Reforma podría fácilmente haber sido al menos cinco veces el tamaño de este. Pero sentimos que un libro masivo impediría su accesibilidad para no especialistas y estudiantes. Así que cada capítulo trata de ser lo más conciso posible. Desafortunadamente, esto significa que no todos los reformistas o movimientos de reforma podrían ser discutidos. Para apreciar la accesibilidad, la mayoría de los capítulos se limitan a los principales reformadores que conocemos hoy en día y los principales focos de reforma del siglo XVI, aunque esto no quiere decir que el libro nunca interactúe con los reformadores menos conocidos. Sin embargo, cada autor de cada capítulo ha recomendado algunos de los recursos clave, primario y secundario, a los que los estudiantes de la Reforma pueden recurrir para un estudio adicional.

Que esta imprimación sirven para poner de relieve la importancia, relevancia y carácter indispensable de la teología de la Reforma, tanto para entender el siglo XVI y por pensar a través de su importancia para el vigésimo - primer siglo.

---

1 . Calvino, Institutos , 4.8.9.

2 . Euan Cameron, La Reforma Europea (Oxford: Oxford University Press, 1991), 1.

3 . He optado por usar la Reforma singular. Sin embargo, otros (incluso en este volumen) han utilizado los plurales Reformas para referirse a la diversidad y la pluralidad que existió durante el siglo XVI y las múltiples reformas que tuvieron lugar en toda Europa. Ver, por ejemplo, Carter Lindberg, The European Reformations (Oxford: Blackwell, 1996). Estoy de acuerdo con esta observación; podemos hablar de una pluralidad de Reformas, cada una de las cuales difería una de la otra. Sin embargo, me quedo con el lenguaje tradicional, usando el singular, porque, como lo revela esta introducción, un centro teológico compartido caracterizó a todos los reformadores. No es sin justificación hablar de laLa reforma en su conjunto. Si bien hay diversidad entre los reformadores, también hay unidad cuando se trata de su causa común para restaurar el evangelio de la gracia, que es muy evidente en su ataque unido contra Roma.

Además, a veces el motivo detrás de enfatizar una pluralidad de Reformas es incluir la Reforma Católica. Sin embargo, desde una perspectiva protestante de la historia, es más apropiado etiquetar a Trento como una Contrarreforma . No es de extrañar que algunos eruditos católicos quieran incluso deshacerse del término Reforma, ya que "va con demasiada facilidad con la idea de que una mala forma de cristianismo estaba siendo reemplazada por una buena". John Bossy, Cristianismo en Occidente , 1400–1700 (Oxford: Oxford University Press, 1985), 91. Pero esto es exactamente lo que los reformadores creían que era el caso:De ahí la necesidad de reforma que vieron. McGrath señala este punto señalando la interpretación de Lutero de ciertos precursores de la Reforma: “Para Lutero, la reforma de la moral y la renovación de la espiritualidad, aunque de importancia en sí mismas, fueron de importancia secundaria en relación con la reforma de la doctrina cristiana . Bien consciente de la fragilidad de la naturaleza humana, Lutero criticó tanto a Wycliffe como a Huss por limitar sus ataques al papado a sus deficiencias morales, donde deberían haber atacado la teología en la que se basaba el papado. Para Lutero, una reforma de la moral era secundaria a una reforma de la

doctrina ”. Alister E. McGrath, Teología de la Cruz de Lutero: Avance teológico de Martin Lutero , 2ª ed. (Oxford: Wiley-Blackwell, 2011), 26.

4 . Por ejemplo, leer algunas de las biografías y tratamientos más recientes de las figuras de la Reforma le dará una idea de cómo esos factores coincidieron con el éxito o el fracaso de la reforma. Ver, por ejemplo, Scott H. Hendrix, Martin Luther: Visionary Reformer (New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2015); Jane Dawson, John Knox (New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2015); Scott M. Manetsch, Compañía de Pastores de Calvino: Cuidado Pastoral y la Iglesia Reformada Emergente, 1536–1609 , Estudios de Oxford en Teología Histórica (Oxford: Oxford University Press, 2013).

5 . Debemos tener cuidado de no mover el péndulo demasiado hacia el otro lado también. Whitford nos recuerda que en el siglo XVI, las creencias teológicas influyeron fuertemente en las creencias sociales y políticas: "Debido a que elmundo primitivo y moderno no era todavía un mundo secular, la teología afectó tanto a lo social como a lo político, ya veces más que a la definición eclesiástica estrechamente definida. . ”Al mismo tiempo, Whitford reconoce que la Reforma Europea“ fue principalmente un evento religioso impulsado por preocupaciones teológicas ”. David M. Whitford,“ Estudiando y escribiendo sobre la Reforma ”, en T&T Clark Companion to Reformation Theologyed. David M. Whitford (Londres: T&T Clark, 2012), 3. Además, McGrath observa que la nueva tendencia en la historia social es definir e interpretar la Reforma en categorías económicas y sociales, y señala cómo este enfoque ha llevado a algunos a malinterpretar la Reforma, lo que resulta en conclusiones "vergonzosas". Sin embargo, argumenta: "Si bien estas tonterías ahora se pueden ignorar con seguridad, ahora es indiscutible que cualquier intento de dar sentido a los orígenes, el atractivo popular y la transmisión del protestantismo exige un estudio cuidadoso de las estructuras e instituciones de la sociedad contemporánea. . ”Alister McGrath, La idea peligrosa del cristianismo: La reforma protestante: una historia desde el siglo XVI hasta el XXI (Nueva York: HarperOne, 2007), 8.

6 . Timothy George, Theology of the Reformers (Nashville: Broadman, 1998), 18. McGrath también advierte contra la tentación de considerar las ideas de la Reforma como un "fenómeno puramente social". Alister E. McGrath, Reflexión sobre la Reforma: Introducción , 4ª. ed. (Oxford: Wiley- Blackwell, 2012), xv, xvi, 1.

7 . George, teología de los reformadores , 18.

8 . Lindberg, Las reformas europeas , 10.

9 . McGrath, Teología de la Cruz de Lutero , 27.

10 . El "factor esencial que condujo a este cisma en primer lugar" fue "la convicción fundamental de Lutero de que la iglesia de su época había caído en alguna forma de pelagianismo, comprometiendo así el evangelio, y que la iglesia misma no estaba preparada para salir de sí misma". esta situación ". Ibid. Algunos hoy competirá en ese punto de vista tradicional, en la creencia de Lutero y Calvino haber sido seriamente equivocado en su comprensión tanto de la tarde - medieval período y del estado de Roma en el siglo XVI como teológicamente y moralmente corrupto. Además, según el argumento, la reforma católica no respondió a los reformadores protestantes, sino a la reforma previa .Las críticas dentro de la iglesia católica. En respuesta, etiquetar como errónea la opinión de que la tarde - medieval iglesia era teológicamente errónea es en sí misma una evaluación teológica, que va directamente en contra de la evaluación de los reformadores. Además, si bien no queremos ignorar el significado de las voces disidentes dentro de la Iglesia católica, incluso antes de la protesta de Lutero, decir que Roma no estaba respondiendo a los ataques de los reformadores protestantes está fuera de lugar, como lo explica explícitamente el Concilio de Trento. Anathemas directos de la doctrina de la reforma demuestran.

11 . Martin Luther, Lectures on Galatians (1535), LW 26: 9.

12 . Por otra parte, dijo, "si florece, todo lo bueno florece:religión, verdadera adoración, la gloria de Dios y el conocimiento correcto de todas las cosas y de todas las condiciones sociales". Ibid., LW 26: 3.

13 . Martin Luther, "Carta a Johann von Staupitz" (31 de marzo de 1518), WABr 1: 160.

14 . Hendrix, Martín Lutero , 68.

15 . Martin Luther, "Prefacio a la Edición Completa de los Escritos Latinos de Lutero", LW 34: 336–37.

16 . Tal principio también se aplica a otras doctrinas de la Reforma, tales como sola scriptura . Lindberg da un excelente ejemplo de Lutero: “Así, en el debate de Leipzig (1519) sobre la autoridad papal, Lutero afirmó que las afirmaciones papales de superioridad son relativamente recientes. 'Contra ellos se encuentran la historia de mil cien años, el texto de las Escrituras divinas y el decreto del Concilio de Nicea [325], el más sagrado de todos los concilios' (LW 31: 318) ". Lindberg, Las reformas europeas , 5.

17 . Desde el lado humanista de las cosas, este énfasis se puede ver en el lema del Renacimiento, ad fontes , "a las fuentes". Muchos de los reformistas fueron influenciados por el humanismo y por lo tanto aplicaron este lema a las Escrituras, así como a la Padres de la iglesia primitiva. Por ejemplo, Philipp Melanchthon creía que Dios, en los días de la Reforma, "recordó a la iglesia hasta sus orígenes". Véase Lindberg, The European Reformations , 6.

18 . Para una defensa del principio formal, vea Matthew Barrett, La palabra de Dios solo: La autoridad de las Escrituras (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2016).

19 . Para ver este punto demostrado en el ministerio de predicación de Calvino, vea Los oráculos de Dios de T. H. L. Parker :

Una introducción a la predicación de Juan Calvino (Cambridge: Lutterworth, 1947).

20 . Manetsch, la Compañía de Pastores de Calvino , 5.

21 . Ibid, cursiva añadida.

22 . Aquí tengo en mente a los hugonotes franceses específicamente. Ver Timothy George, Leyendo las Escrituras con los Reformadores (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), 238.

23 . En la predicación en la tarde - medieval periodo, véase Hughes Oliphant Viejo, la lectura y predicación de las Escrituras en la adoración de la Iglesia Cristiana , vol. 3, La Iglesia Medieval (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999).

24 . En lo que sigue usaré a George y Manetsch como compañeros de diálogo. Estoy en deuda con sus ideas. Vea a George, Leyendo las Escrituras con los reformadores , 229–59; Manetsch, la Compañía de Pastores de Calvino , 5–10.

25 . George, leyendo las Escrituras con los reformadores , 230.

26 . Lutero incluso llevó una foto de Savonarola con él en su camino hacia Worms. Ver Martin Brecht, Martin Luther , trad. James L. Schaaf, vol. 1, His Road to Reformation, 1483–1521 (Filadelfia: Fortaleza, 1985), 448.

27 . "Esto se debió a la ignorancia generalizada, la indolencia y la disolencia general del clero, alentados por el hecho demasiado común de los obispos de ejercer la supervisión debida en las diócesis por las cuales habían aceptado la responsabilidad". Philip E. Hughes, Teología de the English Reformers(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965), 121. Sobre la ausencia de sermones en la vida de la iglesia parroquial local, vea también Kevin Madigan, Cristianismo medieval: Una nueva historia (New Haven, CT: Yale University Press, 2015) , 87–88, 308–9.

28 . Hughes, Teología de los reformadores ingleses , 121.

29 . Ibid., 122.

30 . Ibid., 122-23.

31 . "La Iglesia protestante en Lyon, llamada 'El Paraíso' ', se encuentra en la Bibliotheque Publique et Universitaire, Ginebra, Suiza. Erich Lessing / Art Resource, NY. Disponible en línea: http: // www .artres .com / C .aspx ? VP3 = Ver cuadro _VP age & VBID = 2UN3 6 5C 1DI 1XO & IT = Plantilla de imagen de zoom 01 _V Formulario y IID = 2UNT WAEU 1CNQ y PN = 1 YCT = Búsqueda y SF = 0 .

32 . Esta pintura también está descrita por George, Leyendo las Escrituras con los reformadores , 231.

33 . Manetsch, la Compañía de Pastores de Calvino , 33.Quedabaun crucifijo: la cruz en la parte superior de la de Saint Pierre. Sin embargo, cuando fue alcanzado por un rayo, la iglesia no actuó para reemplazarlo. Manetsch también señala cómo el manchado - cristalLas ventanas no fueron destruidas pero quedaron en mal estado. Además, el órgano se fundió en 1562 y se usaba para hacer platos de hojalata para el hospital de la ciudad y recipientes de comunión para los templos. En otras palabras, nada quedó sin tocar. Uno podría sentirse tentado a pensar que Calvino tenía una aversión a lo físico. Sin embargo, Manetsch corrige una idea tan errónea al llamar nuestra atención sobre la centralidad de la Palabra en la predicación y la preocupación de Calvino por la adoración pura: "La insistencia de Calvino en que el contenido litúrgico y el espacio físico de la verdadera adoración sean" simples y sencillos "no fue, por lo tanto, primordial. Resultado de su austeridad personal o una aversión al mundo material. Más bien, reflejó su convicción de que solo a través de la adoración pura y simple la belleza del evangelio podría brillar de manera resplandeciente ". Y nuevamente," En su estética de adoración,Jesús Cristo puede sonar en todo su claridad y belleza. Esta fue una estética discernida por el sentido del oído y no de la vista. ” La Compañía de Pastores de Calvino , 36. Para un retrato más completo de cómo se llevaron a cabo estas“ limpiezas ”a través de la Reforma, vea Carlos M. N. Eire, Guerra contra los ídolos: Reforma de la adoración de Erasmus a Calvino (Nueva York: Cambridge University Press, 1986).

34 . Manetsch, la Compañía de Pastores de Calvino , 33.

35 . Ibid., 33.

36 . Ibid., 34-35.

37 . Juan Calvino en Juan 4:23, en CNTC 4:99.

38 . “El sine qua non del verdadero culto cristiano es la predicación de la Palabra de Dios y la sincera respuesta de la congregación al mensaje divino. En consecuencia, el principal adorno de culto público debe ser siempre la preciosa Palabra de Dios y el hermoso mensaje del evangelio de Jesús Cristo, proclamada en tanto sermón y sacramentos.”Manetsch, Compañía de Pastores de Calvino , de 36 años.

39 . Sobre la Escritura como medio de gracia, vea J. Todd Billings, La Palabra de Dios para el Pueblo de Dios (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010); George, leyendo las Escrituras con los reformadores , 28.

40 . George, leyendo las Escrituras con los reformadores , 231.

41 . Ibídem.

42 . Steven E. Ozment, La reforma en las ciudades: el atractivo del protestantismo en Alemania y Suiza en el siglo XVI (New Haven, CT: Yale University Press, 1975), 24.

43 . "John Tetzel: A Sermon [1517]", en The Protestant Reformation , ed. Hans J. Hillerbrand, rev. ed. (Nueva York: Harper Perennial, 2009), 20-21.

44 . Martín Lutero, “Sermón sobre el sacramento de la penitencia”, en LW 35: 9–22. Cf. George, leyendo las Escrituras con los reformadores , 233.

45 . George, leyendo las Escrituras con los reformadores , 234.

46 . Ver Randall C. Zachman, Imagen y palabra en la teología de John Calvino (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007); J. Todd Billings, Calvino, Participación y el regalo: la actividad de los creyentes en la unión con Cristo (Oxford:

Oxford University Press, 2007); Heiko A. Oberman, “La predicación y la palabra en la reforma”, Theology Today 18, no. 1 (1961): 16-29.

47 . "La segunda confesión helvética", cap. 1, en James T. Dennison Jr., editor, Confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII en traducción al inglés , vol. 2, 1552–1566 , (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2010), 811.

48 . “El acontecimiento de la predicación, no muy diferente de la Eucaristía en la teología católica medieval, tiene un carácter absolutamente objetivo que trasciende incluso el estado débil y pecaminoso del predicador. Dios verdaderamente habla y está verdaderamente presente en el juicio y la gracia cada vez que se proclama su Palabra. A pesar de las profundas y divisibles diferencias entre las teologías luterana y reformada con respecto a la Cena del Señor en el siglo XVI, encontraron un terreno común en "lapresencia ex opere operato de la Palabra de Dios en la Palabra predicada". Oberman, "La predicación y la Palabra en el mundo". Reforma ”, 26, citado en George, Reading Scripture with the Reformers , 252.

49 . Juan Calvino, tratados y tratados , vol. 1, Sobre la Reforma de la Iglesia , trad. Henry Beveridge, ed. Thomas F. Torrance (1844; repr., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958), 186.

50 . Por ejemplo, Martin Luther, “Sermons on John 4” (1537), LW 22: 526; Lutero, "Sermones sobre Juan 15" (1537), LW 24: 218.

51 . Martin Luther, Comentario sobre el Sermón del Monte , LW 21: 9.

52 . Martín Lutero, El cautiverio babilónico de la Iglesia , LW 36: 113.

53 . Manetsch, la Compañía de Pastores de Calvino , 6.

54 . Martín Lutero, "Prefacios del Antiguo Testamento", LW 35: 236.

55 . Martin Luther, Conferencias sobre la Epístola a los Hebreos (1517–1518), LW 29: 224.

56 . Martin Luther, Lectures on Malachi , LW 18: 401.

57 . Ibid., LW 18: 401.

58 . Ibid., LW 18: 401.

59 . The Zurich Letters , 2ª serie, 30; como se cita en Hughes, Theology of the English Reformers, 141.

60 . Hugh Latimer, Works , 1: 178, 155, citado en Hughes, Theology of the English Reformers , 130.

61 . Calvino predicó sin notas, teniendo solo su texto griego o hebreo con él. Pasó incontables horas estudiando el texto de las Escrituras en preparación cada semana.

62 . George, leyendo las Escrituras con los reformadores , 241.

63 . Ibid., 243.

64 . CO 36: 277; John Calvino, Comentarios de Calvino (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 7: 442.

65 . John Calvino, "La voluntad y los discursos de Calvino a los magistrados y ministros" (1564), en John Calvino: Selections from His Writings , ed. John Dillenberger, Academia Americana de Ayudas para la Religión para el Estudio de la Religión 2 (Atlanta: Scholars Press, 1975), 35. Zwingli sintió lo mismo, con poca paciencia para aquellos predicadores que usaron la "charla piadosa" que dejó a la gente confundida y vacía. Palmer Wandel, “Suiza”, en Predicadores y personas en las reformas y en el período moderno temprano , ed. Larissa Taylor, Nueva Historia del Sermón 2 (Leiden: Brill, 2001), 229.

66 . Hughes Oliphant Old, La lectura y predicación de las Escrituras en la adoración de la Iglesia cristiana , vol. 4, La Era de la Reforma (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 130. Cf. George, leyendo las Escrituras con los reformadores , 238.

67 . William D. Maxwell, Un esbozo de la adoración cristiana (Londres: Oxford University Press, 1958), 114. Cf. W. Robert Godfrey, John Calvino: Peregrino y Pastor (Wheaton, IL: Crossway, 2009), 71. Calvino habla sobre la intención de esta orden en sus Institutos (4.17.43). Lutero y sus seguidores también vieron la Palabra como algo central en la liturgia, ya que siguieron las prácticas de los primeros servicios de adoración en las sinagogas judías, que colocaron la lectura de las Escrituras en el centro de sus reuniones. Vea a Robert Kolb y Charles P. Arand, El genio de la teología de Lutero: una forma de pensar de Wittenberg para la iglesia contemporánea(Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008), 172. George agrega: “Como parte de su protesta contra la dominación clerical de la iglesia, los reformadores apuntaron a la plena participación en la adoración. Su reintroducción de la lengua vernácula fue discordante para algunos, ya que requería que la adoración divina se ofreciera a Dios en el mismo lenguaje que usan los hombres de negocios en el mercado y los esposos y esposas en la intimidad de sus habitaciones. Sin embargo, la intención de los reformadores no era tanto secularizar la adoración como santificar la vida común. Para ellos, la Biblia no era simplemente un objeto para el escrutinio académico en el estudio o la biblioteca; estaba destinado a ser practicado, promulgado y encarnado cuando el pueblo de Dios se reunía para orar, alabar y proclamar ”. George, Teología de los reformadores , 387.

68 . John Calvino, Comentario sobre el Libro de los Salmos (Grand Rapids, MI: Baker, 1979), 1: 122.

69 . El principio regulativo, por lo tanto, no es una invención de los puritanos, pero su semilla se puede encontrar en el mismo Calvino. Esto no quiere decir, sin embargo, que haya una continuidad total entre los dos. Vea "Sobre la necesidad de reformar la iglesia" de Calvino ,en Obras seleccionadas de Juan Calvino , ed. Henry Beveridge y Jules Bonnet (Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 1: 128–29; Godfrey, John Calvino , 78n24.

70 . Godfrey, John Calvino , 80.

71 . Ibid., 82–83.

72 . James Montgomery Boice, "Prefacio", en Here We Stand: A Call from Confessing Evangelicals , ed. James Montgomery Boice y Benjamin E. Sasse (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 12.

73 . En cuanto a cuáles pueden ser algunos de estos desafíos, vea mi revisión de Cuatro puntos de vista sobre el espectro del evangelismo , ed. Andrew David Naselli y Collin Hansen, The Gospel Coalition 30 de noviembre de 2011, https: // www .el

Evangelio coalición .org / artículo / cuatro _views _ON _la _spectrum _of _evangelicalism .

74 . Escribir historia nunca es un esfuerzo neutral,y creer así sería comprar el pensamiento de la Ilustración. Como muchos han señalado, escribir historia, incluso si uno busca ser puramente descriptivo, es una tarea interpretativa. Para varias historias excelentes de la Reforma, ver Euan Cameron, La Reforma Europea , 2ª ed. (Oxford: Oxford University Press, 2012); Lindberg, Las reformas europeas ; Diarmaid MacCulloch, Reformation: Europe's House Divided, 1490–1700 (Londres: Allen Lane, 2003).

75 . Se debe reconocer, por supuesto, que los reformadores no escribieron teologías sistemáticas como lo hacemos hoy. Las Loci Communes de Melanchthony los Institutos de la Religión Cristiana de Calvinoson quizás lo más cercano que uno encontrará a una teología sistemática, e incluso estas no son realmente teologías sistemáticas en el sentido moderno. Muchos de los escritos de los reformadores fueron ocasionales, motivados por las polémicas de su época, o surgieron de sus sermones, ya que el púlpito estaba a menudo en el centro del movimiento de Reforma.

76 . Para trabajos que tienen un enfoque biográfico, más o menos, vea George, Theology of the Reformers ; David Bagchi y David C. Steinmetz, editores, The Cambridge Companion to Reformation Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); Carter Lindberg, ed., Los teólogos de la reforma: una introducción a la teología en el período moderno temprano (Oxford: Blackwell, 2002). Algunas obras tienen un enfoque teológico, como veremos en este libro. No obstante, por más impresionantes que sean, no cubren necesariamente todo el ámbito de los temas teológicos, por ejemplo, Jaroslav Pelikan,Reformation of Church and Dogma (1300–1700) , vol. 4 de La tradición cristiana: Una historia del desarrollo de la doctrina.(Chicago: University of Chicago Press, 1984); McGrath, pensamiento reformista . Este libro no pretende reemplazar estos estudios finos, sino proporcionar a los estudiantes de la Reforma un ángulo adicional.

Parte 1

ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA REFORMA

2

Teología de la Baja Edad Media

Gerald Bray

RESUMEN

Baja Edad Media: lLa teología se caracterizó por dos áreas principales de discusión que debían influir en la Reforma protestante. El primero de ellos fue el debate sobre la naturaleza y la recepción de la gracia divina. Peter Lombard había desarrollado el esquema de siete sacramentos, a través del cual la gracia salvadora estaba mediada por la iglesia a sus miembros. De estos, dos (la penitencia y la Eucaristía) debían repetirse con frecuencia, pero aun así, la mayoría de las personas murieron con una carga de pecados implacables que luego tuvieron que trabajar en el purgatorio. Era posible disminuir este castigo obteniendo indulgencias, que la iglesia incluso ofreció para la venta. Los cristianos podían obtener la gracia por su propio mérito, y recibir los sacramentos que impartían esta gracia era lo más cerca que un creyente podía estar seguro de su salvación. Detrás de este esquema sacramental yace una jerarquía de autoridad,tarde - debate medieval . La iglesia afirmó que esta autoridad se derivó de Dios y se le había dado a la iglesia. En la práctica, esta autoridad fue ejercida por el papa y los obispos, pero se cuestionó si el papa podía actuar por su cuenta o si tenía que seguir los dictados de los consejos de la iglesia. Los gobernantes seculares también jugaron un papel en esto, porque solo los pronunciamientos de la iglesia que acordaron implementar realmente entraron en vigencia. La Biblia era una fuente de autoridad, pero fue interpretada por la jerarquía de la iglesia y complementada con cánones y decretos adicionales que formaron una "tradición" extrabíblica. Algunos comentaristas notaron cómo la iglesia había sido corrompida por el uso y abuso de este sistema. y defendieron el principio de sola Scriptura.("Escritura sola")

como el fundamento de la autoridad de la iglesia. Los reformadores protestantes se dieron cuenta de este pensamiento, a menudo subconscientemente, y al rechazar las afirmaciones de la tradición no bíblica, trataron de establecer a la iglesia en lo que consideraban como su antigua base de las Escrituras.

La vista medieval de la salvación [1]

La Reforma protestante comenzó como una disputa teológica sobre la naturaleza y la recepción de la gracia divina. Para comprender cómo ocurrió esto y por qué sus efectos fueron tan dramáticos, debemos regresar a los orígenes de la práctica sacramental de la iglesia de la tarde - medieval , que se inspiró principalmente en las *Sentencias* de Peter Lombard (ca. 1090-1160). . [2]

Peter lombard y los siete sacramentos

Como Lombard lo vio, había siete sacramentos. Cinco fueron destinados a todos los cristianos: bautismo, confirmación, comunión, penitencia y unción extrema. Dos no estaban destinados a todos y se consideraron mutuamente excluyentes: la ordenación y el matrimonio. Por lo que nadie sabe, Lombard inventó este número. Siete se utiliza a menudo para las cosas santas, y que representa la perfección de los dones de Dios, al igual que el siete - día de la semana representaba la perfección de su creación.

El bautismo no necesitaba una justificación especial ya que estaba claramente estipulado en el Nuevo Testamento. Para la época de Lombard, la confirmación se había convertido en un rito en el que aquellos que habían sido bautizados en la infancia hacían una profesión personal de fe, después de lo cual fueron admitidos a la Sagrada Comunión. La Sagrada Comunión, para Lombard, era la pieza central del sistema sacramental, el rito que daba sentido a todos los demás y que unía a la iglesia de una manera que nada más podía. Como él lo puso,

> El bautismo apaga el fuego de [nuestros] vicios, pero la Eucaristía nos restaura espiritualmente. Por eso es tan bien llamada la Eucaristía, que significa "buena gracia", porque en este sacramento no solo hay un aumento de la virtud y la gracia, sino que el que es la fuente y el origen de toda la gracia es recibido en su totalidad. [3]

No sabemos quién fue el primero en describir la Eucaristía en términos de sustancia e inventar el término *transubstanciación* para describir lo que sucedió con los elementos del pan y el vino. Varios libros de texto afirman que fue Hildebert de Tours (ca. 1055–1133) pero sin citar ningún texto que lo respalde. Un candidato más probable sería Hugh of St. Victor (ca. 1096–1141), quien ahora se cree que escribió el *Tractatus theologicus* , tradicionalmente atribuido a Hildebert. Aunque Hugh ciertamente mantuvo la doctrina, evitó usar la palabra en sí mismo en su gran tratado *Sobre los sacramentos.*. Por su parte, Peter Lombard rechazó la cruda idea de que los elementos eucarísticos se convirtieron en el cuerpo y la sangre de Cristo, pero se vio obligado a admitir que sus fuentes decían cosas diferentes. [4] En la siguiente generación, Baldwin de Forde (ca. 1125-1190) escribió que "aunque hay una variedad considerable de expresión en esta confesión de fe, sólo hay una creencia devoto y una unidad indivisible de la confesión." [5] Para este él añadió,

> Por lo tanto, sostenemos, creemos y confesamos sencilla y confiadamente, con firmeza y constancia, que la sustancia del pan se transforma en la sustancia de la carne de Cristo, aunque la apariencia del pan permanece, y que esto ocurre de una manera que es milagrosa. y más allá de la descripción o comprensión. [6]

La transubstanciación se convirtió en la enseñanza oficial de la iglesia en el Cuarto Concilio de Letrán en 1215, cuyo primer canon declaró:

> Hay una sola iglesia universal de fieles, fuera de la cual absolutamente nadie se salva y en la que Cristo mismo es sacerdote y sacrificio. En el sacramento del altar, su cuerpo y su sangre están verdaderamente contenidos en la especie de pan y vino, el pan se transubstancia en el cuerpo y el vino en la sangre por poder divino, de modo que, para perfeccionar el misterio de la unidad. , recibimos de él lo que él recibió de nosotros. Por otra parte, nadie puede confeccionar este Sacramento más que un cura que ha sido ordenado legítimamente de acuerdo con las llaves de la iglesia, que Jesús mismo Cristo dio a sus apóstoles y sus sucesores. [7]

La unción extrema fue originalmente la unción de los enfermos mencionada en Santiago 5: 14–15, que se consideró una preparación para la muerte, probablemente porque relativamente pocas personas se recuperaron de sus enfermedades, pero Lombard dijo poco al respecto. Lo que más le interesaba era la penitencia, a la que dedicaba más espacio que al bautismo, la confirmación y la comunión combinados . Considera lo siguiente:

> La penitencia es necesaria para aquellos que están lejos [de Dios], para que puedan acercarse a él. Como dice Jerome: "es la segunda tabla después del naufragio", porque si alguien ha manchado la túnica de inocencia que recibió en el bautismo al pecar nuevamente, puede limpiarla recurriendo a la penitencia. . . . Aquellos que han caído después del bautismo pueden ser restaurados por penitencia, pero no por bautismo, porque está bien hacer penitencia frecuentemente, mientras que el rebautismo está prohibido. El bautismo es solo un sacramento, pero la penitencia es tanto un sacramento como una virtud de la mente. Hay una penitencia externa que es un sacramento, y una penitencia interna que es una virtud de la mente, pero ambas producen la justificación y la salvación. [8]

La penitencia externa era necesaria porque testificaba el cambio interno del corazón, que a su vez era la base de la justificación de uno ante Dios. Pero, ¿qué pasaría si una persona lo lamentara interiormente y no hubiera demostrado esa tristeza exteriormente? Lombard aceptó esa posibilidad pero solo de mala gana:

> Así como la penitencia interna nos es impuesta, también lo son tanto la confesión de la boca como la satisfacción externa, si existe la oportunidad para ellos. Alguien que no tiene ningún deseo de confesar no es verdaderamente penitente. Así como el perdón de los pecados es un regalo de Dios, la penitencia y confesión [externa] por la cual el pecado es borrado también debe ser de Dios. . . . Por lo tanto, el penitente debe confesar si tiene tiempo para hacerlo, pero se le concede el perdón antes de su confesión oral si el deseo está presente en su corazón. [9]

Lombard prefirió la confesión oral, usando como pretexto la autoridad del apóstol Santiago, quien dijo: “Confiesa tus pecados el uno al otro” (Santiago 5:16). Dio por sentado que debería hacerse a un sacerdote: “Es necesario hacer una confesión a Dios primero, y luego a un sacerdote. De lo contrario, no es posible llegar al cielo, si existe la oportunidad [para hacer tal confesión] ” [10]. Pero reconoció que“ si no hay un sacerdote disponible, la confesión debe hacerse a un vecino oa un amigo ” [11].

Sin embargo, Lombard era consciente de que el perdón es un don de Dios. Jesús le había dado al apóstol Pedro las llaves del reino de los cielos (Mat. 16:19), pero Lombard explicó este poder de la siguiente manera:

> Podemos decir y enseñar correctamente que solo Dios perdona o no perdona los pecados, a pesar de que le ha otorgado a la iglesia el poder de atar y desatar. Él ata y pierde de una manera, y la iglesia de otra. Él perdona el pecado de una manera que limpia el alma de su mancha interior y la libera del castigo de la muerte eterna. Pero no ha concedido este poder a los sacerdotes. Por el contrario, les ha dado el poder de atar y desatar, lo que significa el poder de decirle a las personas si han sido atadas o desatadas. [12]

La teoría de la penitencia era una cosa, pero Lombard sabía que estaba obstaculizada, no solo por una cierta falta de voluntad (o incapacidad) por parte de los miembros de la iglesia para confesar sus pecados, sino también por la falta de habilidades pastorales requeridas por aquellos cuyo deber es Era administrar el sacramento. [13] Lo que se suponía que era un acto de amor desbordado con frecuencia se convertía en un ritual que seguía de confesar el pecado a un sacerdote que tenía poca o ninguna idea de cómo responder, y este defecto acumulaba problemas para el futuro.

Junto a los cinco sacramentos mencionados anteriormente estaban la ordenación y el matrimonio. Cuando Lombard estaba escribiendo, solo los célibes podían ser ordenados para el ministerio de la iglesia, y los que ya estaban casados no podían ingresar a las órdenes sagradas. Lombard no dijo nada sobre el celibato obligatorio, posiblemente porque no estaba de acuerdo con él, pero solo los que ingresaban al sacerdocio debían ser célibes. Lombard vio el oficio de obispo como parte sacramental de la orden sacerdotal. En cuanto al Papa, dijo:

> El papa es el príncipe de los sacerdotes. . . . Se le llama el sacerdote más

alto porque él es el que hace sacerdotes y diáconos; dispensa todas las órdenes eclesiásticas. [14]

Lombard luego se dirigió a la institución del matrimonio. A diferencia de los otros sacramentos, el matrimonio no era de origen cristiano, sino que se remontaba al principio de la creación (Gén. 1:28). Lombard tuvo que enfrentar la dificultad que el apóstol Pablo dijo que el matrimonio era el segundo mejor para aquellos que no podían permanecer célibes (1 Corintios 7: 1–2, 6), pero logró demostrar que, si se entendía correctamente, era una ¡La Santa Cena y que Pablo lo había dicho en otra parte (Efesios 5: 31–32)! [15]

Penitencia y la Eucaristía

De los siete sacramentos, solo la penitencia y la Eucaristía debían repetirse de manera regular, y los dos estaban estrechamente interconectados. Se suponía que una persona que quería recibir la Sagrada Comunión estaba en un "estado de gracia", lo que implicaba que se había arrepentido de sus pecados y había hecho las paces con Dios y sus vecinos haciendo la penitencia apropiada. Con el tiempo, esto llevó a toda una industria del pecado, con teólogos compilando listas de pecados "mortales" y "veniales" (perdonables), cada uno de los cuales vino con un acto específico de penitencia. Todo se convirtió en un cálculo vasto, con los pecados y las penitencias marcados entre sí como crímenes y castigos. El pecador que había cumplido satisfactoriamente su penitencia regresaría al sacerdote para buscarle la absolución y proceder a recibir la Sagrada Comunión.

El sistema sacramental se desarrolló según el principio de que los siete sacramentos eran los medios por los cuales el Espíritu aplicaba la obra de Cristo a la vida del creyente, que se esperaba que creciera en gracia y se transformara progresivamente en un verdadero hijo de Dios. Los sacramentos fueron una progresión a través de la vida, desde el bautismo desde el principio hasta la unción extrema al final, con la opción de órdenes santas o matrimonio en algún punto en el medio. Incluso la devoción eucarística, que era esencialmente corporativa, fue cada vez más privatizada a medida que pasaba el tiempo. Las misas privadas se volvieron cada vez más comunes, y algunos sacerdotes incluso se ganaban la vida diciéndoles que tenían

"intenciones" específicas para la curación, para los difuntos, o para cualquier cosa que los que estuvieran dispuestos a pagar por ellos quisieran. [16] Un estudio reciente del fenómeno lo expresa así:

> Los "frutos" de la masa, los beneficios que trajo, se entendieron comúnmente en un sentido cuantitativo, por lo que se creía que dos masas aportaban el doble de beneficios que una masa, y esto llevó a un aumento dramático en el número de celebraciones. . Pagar un estipendio a un sacerdote para celebrar una o más misas en nombre de uno mismo se convirtió en una de las formas aceptadas en que un pecador podría intentar expiar su culpa, y hacer lo mismo en nombre de una persona fallecida para purgar sus pecados y asegurar su salvación también se generalizó. Los muy ricos dejarían dinero en sus testamentos para que se hiciera lo mismo por ellos después de su fallecimiento. Ofrecer el sacrificio para propósitos particulares, la misa "votiva", era lo que se pensaba que la Eucaristía era todo.[17]

¿Haciendo lo mismo en nombre de una persona muerta para purgar sus pecados? Una cosa era que los vivos pidieran que se dijeran misas en su nombre, pero ¿podían llegar a los muertos y orar por ellos? La creencia de que los muertos todavía necesitaban las oraciones de los vivos fue el catalizador para el siguiente desarrollo teológico importante, que transformaría el sistema sacramental en un camino de salvación por derecho propio.

Lo que les pasó a las personas cuando murieron siempre fue una preocupación importante de la iglesia. El evangelio cristiano prometió una recompensa celestial para todos los creyentes, independientemente de cualquier mérito de su parte, pero este mensaje resultó ser extremadamente difícil de aceptar. Tenía la sensación de que solo los buenos iban al cielo y que el propósito de la iglesia era brindar a las personas la bondad que necesitaban para llegar allí. El bautismo eliminó la corrupción del pecado original, que se ocupó de los bebés que murieron antes de alcanzar la edad de responsabilidad. Los que pecaron después del bautismo recurrieron a los sacramentos, y fue aquí donde la penitencia adquirió su importancia. Solo los verdaderos penitentes podían ser admitidos a la Comunión, que era el anticipo del banquete celestial. Por lo tanto, podría suponerse que aquellos que no llegaron tan lejos tampoco llegaron al cielo, ¿Pero a dónde fueron? Muchas personas murieron antes de tener la oportunidad de arrepentirse y

hacer la penitencia necesaria, pero ¿serían excluidas de la presencia de Dios simplemente por eso? Seguramente tenía que haber una segunda oportunidad, una opción para aquellos con básicamente buenas intenciones pero que, por una razón u otra, no estaban listas para el Novio cuando vino a por ellos (Matt.25: 1–13).

Unos pocos individuos realmente dedicados podrían tener éxito en llegar a ser perfectos, y en general se aceptó que aquellos que fueron martirizados por su fe habían pasado por el bautismo de sufrimiento mencionado por Jesús.y limpiado de su pecado restante en el proceso (Marcos 10: 38-40). Estos eran los santos que estaban en condiciones de ir al cielo cuando murieron. La prueba de tal santidad no siempre era fácil de conseguir, pero si se podía demostrar que las oraciones a uno de ellos o los huesos (u otras reliquias) que habían dejado en la tierra habían producido uno o dos milagros, la probabilidad de que hubieran hecho el grado se incrementó considerablemente La iglesia así les pondría su sello de aprobación al "canonizarlos" y permitir que las personas les oren para pedirles ayuda. Con el tiempo, se pensó que algunos de estos santos tenían intereses particulares: Christopher era el patrón de los viajeros, por ejemplo, y Judas, de las causas perdidas.

Las llamas del purgatorio

Desafortunadamente, la mayoría de las personas no tuvieron tanto éxito en esta vida como la pequeña banda de “santos”:real o imaginario ¿Qué les sucedió cuando murieron si no eran lo suficientemente buenos para ir directamente al cielo? Al principio, la iglesia tuvo la tentación de decir que todos se irían al infierno. Tenía una visión muy pesimista de la naturaleza humana y no le pareció particularmente impactante, pero pronto se sintió que tal conclusión era demasiado extrema. Muchas personas hicieron lo mejor que pudieron y no fueron particularmente malvadas, y parecía injusto excluirlas del cielo simplemente por unos pocos pecados que podrían haber sido, pero por alguna razón no se había pagado en esta vida. ¿No mantuvo la Biblia al menos alguna esperanza para la salvación eventual de tales personas? Finalmente, a los teólogos se les ocurrió la idea de que había un lugar de muertos donde aquellos que no habían confesado o pagado por sus pecados en esta vida podían hacerlo y así podrían prepararse para una eventual entrada al cielo. Este lugar llegó a llamarse purgatorio, un invento medieval que extendió la interpretación bíblica hasta sus límites incluso cuando trajo un nuevo sentido de orden y propósito a nociones previamente vagas de lo que realmente significaba la vida después de la muerte.

No fue fácil encontrar fuentes bíblicas para la existencia del purgatorio. El

pasaje más citado fue en 1 Corintios, donde el apóstol Pablo habla sobre los creyentes que construyen sus vidas espirituales sobre la base de Cristo. Él dice que si el edificio resultante resulta ser inadecuado, será destruido por el fuego, pero el creyente mismo será salvo (1 Co. 3: 11–15). Agustín (354–430) expuso este pasaje de una manera que le resultaría familiar a las generaciones posteriores:

> En cuanto al intervalo entre la muerte de este cuerpo presente y la llegada del día del juicio y la recompensa en la resurrección general, se puede afirmar que es entonces cuando los espíritus de los difuntos sufren este tipo de fuego. . . . No me preocupa refutar esta sugerencia, ya que puede ser cierta. Incluso es posible que la muerte del cuerpo sea parte de esta tribulación. [18]

Agustín fue la primera persona en llamar a este fuego "purgatorio", aunque no está claro qué quiso decir con eso. El hecho de que creyó que había dos tipos de fuego, uno que atormentaba y otro que limpiaba, parece suficientemente claro, pero es prácticamente seguro que en su mente el fuego purificador formaba parte del último juicio, no un proceso que condujera a ese evento. Aun así, enseñó que había espacio para orar por los difuntos, especialmente si su forma de vida en la tierra lo justificaba:

> Entre la muerte y la resurrección final, las almas de los hombres se guardan en almacenes secretos, donde descansan o sufren, según sus desiertos. . . . Obtienen alivio por el servicio obediente de amigos que todavía están vivos, cuando el sacrificio del Mediador se ofrece en su nombre o se da limosna a la iglesia. Pero estos actos son solo de utilidad para aquellos que durante sus vidas se habían mostrado merecedores de ellos. Algunas personas viven de una manera que no es lo suficientemente buena como para poder prescindir de dicha asistencia después de su muerte, pero tampoco lo suficientemente mala como para hacerla inútil. . . . La ventaja que obtienen estos actos [para los muertos] es el perdón completo de su pecado, o al menos una mitigación de su castigo. [19]

Sin una clara pista de las Escrituras o de la tradición, los teólogos medievales primitivos se movían a lo largo de la incertidumbre, ocasionalmente tomaban ideas de los cultos pre - cristianosde los muertos en los países recién convertidos celtas o germánicos del norte de Europa, pero

solo repetían lo que podían deducir de Agustín Y otros grandes teólogos del pasado. [20]No fue sino hasta el siglo XII que el sujeto espinoso del estado intermedio fue finalmente captado y se hizo un intento de sacar orden conceptual del caos que hasta entonces había prevalecido. Gratian citó a Agustín como su autoridad y agregó una carta enviada por el Papa Gregorio II (r. 669–731) a San Bonifacio (ca. 672–754) en algún momento alrededor de las 730, en la que explicó que las almas de los muertos son liberadas de el castigo de cuatro maneras diferentes: por los sacrificios de los sacerdotes, por las oraciones de los santos, por las limosnas de amigos cercanos y por el ayuno de los familiares. [21]

Al igual que sus fuentes, Gratian no dijo nada sobre el purgatorio como lugar, pero se puede encontrar una mayor claridad sobre este tema en los escritos de su contemporáneo, Hugo de San Víctor. Hugh lo explicó de la siguiente manera:

> Hay un castigo después de la muerte que se llama purgatorio. Aquellos que salen de esta vida con ciertos pecados pueden ser justos y destinados a la vida eterna, pero son torturados allí por un tiempo para ser limpiados. El lugar donde esto sucede no está definitivamente fijado, aunque muchos casos en que han aparecido almas afligidas [como fantasmas] sugieren que el dolor se soporta en este mundo y probablemente donde se cometió el pecado. . . . Es difícil saber si tales dolores se infligen en otro lugar. [22]

Bernard de Clairvaux (1090–1153) estuvo de acuerdo con este punto de vista, pero agregó una nota más personal y pastoral:

> Simpatizamos con los muertos y oramos por ellos, deseándoles el gozo de la esperanza. Tenemos que sentir pena por su sufrimiento en los lugares de purgación, pero también debemos regocijarnos por el momento en que “Dios limpiará cada lágrima de sus ojos, y la muerte no será más, ni habrá luto, ni llanto, ni Dolor más, porque las cosas anteriores han pasado ". [23]

Al igual que sus contemporáneos, Peter Lombard no sabía nada del purgatorio como un lugar en particular, aunque aceptó la posibilidad de penitencia después de esta vida y lo previó en las *Sentencias* . [24] La

importancia de sus comentarios no radica tanto en lo que él mismo dijo, que era muy poco, sino en la forma en que los comentaristas posteriores utilizaron sus comentarios como la base sobre la cual construir sus propias teorías mucho más elaboradas.

Según Jacques Le Goff, el purgatorio como lugar fue identificado por primera vez por Peter Comestor (ca. 1100 – ca. 1178), escribiendo en algún momento poco después de 1170. [25] La transición de *ignis purgatorius* ("fuego purgatorio") o *locus purgatorius* (El "lugar purgatorio") al *purgatorio* ("purgatorio") fue tan fácil y natural que es difícil decir si los que lo hicieron primero lo hicieron deliberadamente. En los casos oblicuos en latín, el *purgatorio* masculino y el *purgatorio* neutro caen juntos, y hay evidencia de que los copistas posteriores omitieron las formas acusativas *ignem* y *locum*eso les parecía innecesario cuando iban acompañados del adjetivo calificativo -cum- noun *purgatorium* . Esta omisión por lo tanto dio la falsa impresión de que el purgatorio se había identificado como un lugar en particular algunos años antes. [26] Sea como fuere, no hay duda de que para 1200, el purgatorio se estableció en la mente de las personas como un lugar definido, aunque no estaba claro si estaba más cerca del cielo o del infierno. Aquellos que enfatizaron que era una preparación para la entrada al cielo, naturalmente se inclinaron hacia el punto de vista anterior, mientras que aquellos que pensaron en términos de castigo ardiente prefirieron este último.

Fue en la época del Cuarto Concilio de Letrán en 1215 que el purgatorio se convirtió en una parte establecida del universo espiritual de la iglesia, como se puede ver en la importante guía para sacerdotes que fueron llamados a escuchar las confesiones de los pecadores penitentes, escrito a raíz de El concilio de Tomás de Chobham (ca. 1160 – ca. 1236). Thomas explicó que "la misa se celebra para los vivos y para los muertos, pero doblemente para los muertos, porque los sacramentos del altar son peticiones para los vivos, acción de gracias por los santos [en el cielo] y propiciaciones para los que están en el purgatorio, que resultado en remisión de su castigo." [27] en lo que a él respecta, nadie podía hacer nada para aquellos en el infierno, por lo que la misa como propiciación sólo podría aplicarse a las almas del purgatorio, que por lo tanto tenía que existir!

Casi al mismo tiempo, Guillermo de Auvernia (ca. 1180–1249) también defendía la necesidad de un purgatorio, basado en la necesidad de la penitencia. [28] Para él era obvio que la mayoría de las personas morían con pecados no confesados que tenían que ser tratados antes de que el alma difunta pudiera entrar al cielo. Era igualmente obvio para William que algunos pecados eran más serios que otros:El asesinato, por ejemplo, tenía que ser castigado, pero la gula o frivolidad podía ser expiada por la gula. Esta fue la práctica penitencial de la iglesia en este mundo, y a William le pareció que no había ninguna razón por la cual no debería continuar en la próxima vida. Sin embargo, no creía que esta continuación de la penitencia pudiera usarse como una excusa para diferir la penitencia en esta vida. Por el contrario, cuanto más se expiaran los pecados ahora, menos habrá que cuidar después de la muerte, y el tiempo del alma en el purgatorio se acortará en consecuencia. Como una extensión de la justicia en la tierra, el purgatorio apeló a William como el ejemplo supremo de la justicia de Dios, pero también fue una garantía de que esta vida estaba estrechamente relacionada con la siguiente. De hecho, William parece haber localizado el purgatorio en la tierra, en lugar de un lugar más cercano al cielo o al infierno,

Avanzando un poco más las cosas estaba Alexander de Hales (ca. 1185–1245), el primer hombre en escribir un comentario sobre las oraciones de Peter Lombard y el primer maestro en usar las oraciones como su principal texto teológico. En su glosa de Sentencias 4.21, expuso la teoría de la penitencia de Lombard en el contexto del purgatorio, destacando los siguientes puntos:

1. El purgatorio es un fuego que quema los pecados veniales.
2. El purgatorio elimina las penas por los pecados mortales que no se han pagado lo suficiente.
3. El purgatorio es más severo que cualquier castigo terrenal.
4. El purgatorio no es un castigo injusto o desproporcionado.
5. El purgatorio es un lugar de fe y esperanza pero sin la visión celestial de Dios.
6. Casi nadie es lo suficientemente bueno como para escapar de la necesidad de pasar por el purgatorio.

Habiendo establecido estos seis puntos, Alexander pasó a examinar la relación entre el purgatorio y la iglesia con mayor detalle. Hasta este momento, generalmente se asumía que la iglesia podía perdonar los pecados

en esta vida pero que su jurisdicción terminaba con la muerte. Pero si la penitencia purgadora simplemente continuaba lo que ya había comenzado en la tierra, parecía lógico suponer que la jurisdicción de la iglesia sobre ella se extendería más allá de la tumba. Alexander no tenía intención de descartar a Dios fuera de la imagen por completo, ya que su gracia todavía se considera esencial para la seguridad de que la penitencia era eficaz, pero también era auto - evidente para él que la iglesia tenía un papel importante que desempeñar en el purgatorio:

> Así como el dolor específico trae satisfacción por un pecado en particular, el dolor común de la iglesia universal, que clama por los pecados de los creyentes muertos. . . , es una ayuda a la satisfacción. No crea satisfacción en sí misma, sino que contribuye a ello junto con el dolor sufrido por el penitente. De esto se trata la intercesión. La intercesión es el mérito de la iglesia que puede disminuir el dolor de uno de sus miembros. [29]

Indulgencias y sufrimiento en el purgatorio.

Aquí vislumbramos por primera vez el sistema de "indulgencias" mediante el cual la iglesia afirmaría remitir los pecados de los muertos y disminuir su sufrimiento en el purgatorio. A fines del siglo XI, Ivo de Chartres (ca. 1040–1115) elaboró una teoría de la dispensación, es decir, no aplicó las reglas de la ley eclesiástica en ciertas circunstancias. [30] Según él, había que hacer una distinción entre los diferentes tipos de principios legales, como sigue:

Praecepta (preceptos): reglas absolutas, vinculantes

Consilia (consejos): sugerencias sobre cómo aplicar las reglas

Indulgencias (indulgencias): excepciones permitidas a las reglas

La justicia exigía obediencia a las reglas, aunque, por supuesto, esas reglas debían aplicarse de la manera correcta. La praecepta y la consilia eran, por lo tanto, esenciales e interdependientes. Pero la vida humana rara vez es tan sencilla como a las reglas le gustaría que fuera, y reconocer que la variedad en la experiencia de vida engendró cierta tolerancia de debilidad y fracaso. No fue fácil determinar cuánto margen de maniobra debería otorgarse, pero esto podría decidirse solo en un caso por caso.base, que es lo que los abogados canon fueron empleados para hacer. Sin embargo, las indulgencias

no se concederían sin una buena razón, porque de alguna manera las reglas debían mantenerse para que se hiciera justicia. La respuesta se encontró en la penitencia, que ofrecía el pago y la restitución por los delitos cometidos. En los primeros días, se concedió una indulgencia completa solo a aquellos que se lanzaron a la cruzada, como recompensa por su sacrificio, pero con el tiempo esta práctica se extendió y las indulgencias se pusieron a disposición de casi cualquiera que estuviera dispuesto a pagar por ellas. En circunstancias especiales, incluso podrían otorgarse sin dicho pago, aunque por razones obvias, tal generosidad era rara.

Para controlar todo esto, era necesario establecer una forma de penitencia que fuera justa y aplicable a todos. En 1215, el Cuarto Concilio de Letrán emitió un canon que obligaba a todos los cristianos, hombres y mujeres, a confesar sus pecados a un sacerdote al menos una vez al año y recibir de él una penitencia apropiada. [31] Este canon hizo necesario definir qué pecados podrían perdonarse y cuáles no, la distinción entre los pecados "veniales" y "mortales" mencionados anteriormente. En este sentido, Thomas de Chobham era el hombre adecuado en el momento adecuado, y su pequeño manual sobre el tema se convirtió en una de las fuentes más populares de orientación clerical en esta área. Sin embargo, el potencial de la locura intelectual era enorme, como ha señalado Jacques Le Goff:

> El purgatorio fue arrastrado a un torbellino de delirios de razonamiento escolar, que planteó las preguntas más atrevidas, refinó las distinciones más sofisticadas y se deleitó con las soluciones más elaboradas. ¿Puede un pecado venial ser mortal? ¿Una acumulación de varios pecados veniales es igual a un pecado mortal? ¿Cuál es el destino de una persona que muere con un pecado mortal y un pecado venial en su cabeza (asumiendo que es posible que esto ocurra, algo que algunas autoridades dudaron)? Y así. [32]

Hacia 1250 aproximadamente, los contornos del purgatorio estaban claros, y solo quedaba para definir algunos de los detalles más oscuros. Los teólogos continuaron discutiendo dónde estaba ubicado exactamente el purgatorio, en qué consistía el fuego purgatorio (es decir, ¿era puramente espiritual o en parte material también?), Y si un alma era liberada para ir al cielo tan pronto como su penitencia estaba completa o si Tuvo que esperar hasta el último

juicio para ser finalmente absuelto. El gran fraile y maestro franciscano Bonaventure (1221-1274) se ocupó de cada uno de ellos, concluyendo, por ejemplo, que el purgatorio se había convertido en un lugar distinto solo después de la encarnación de Cristo. Antes de ese tiempo, las almas habían ido a un lugar llamado "limbo" o "el seno de Abraham", que no ofrecía ninguna oportunidad para la penitencia activa, sino solo un lugar para esperar el juicio. [33]Pensó que el fuego purgatorio era tanto espiritual como material: el fuego espiritual era redentor, mientras que el fuego material era meramente punitivo. [34] También se opuso con vehemencia a cualquier sugerencia de que un alma limpia podría tener que retrasar su felicidad celestial hasta el último juicio: una vez que terminó su tiempo en el purgatorio, fue libre de irse, ¡y así se fue! [35]

El contemporáneo Albert el Grande de Bonaventure (ca. 1206–1280) expresó un punto de vista muy similar, un alemán que se unió a la orden dominicana y dio una conferencia en París (1242–1248), donde tuvo una gran influencia en el joven Tomás de Aquino (1225– 1274). Thomas, a pesar de su inmensa producción teológica, tenía relativamente poco que decir sobre el purgatorio y parece no haber estado interesado en el tema. [36] Murió antes de llegar a ella en el curso de su *Summa Theologiae* , y la mayor parte de lo que tenemos de él fue recopilado más tarde por sus alumnos y se adjuntó a la *Summa* como un suplemento. Esencialmente, repitió lo que los médicos anteriores (y especialmente Albert el Grande) habían dicho, adaptándolo a las necesidades de las controversias del sujeto en las que participaba periódicamente.

Tomás de Aquino nos recuerda que el purgatorio no solo estaba lejos de ser universalmente popular sino que, en realidad, fue rechazado por un gran número de personas:de hecho, por prácticamente todos los que tenían motivos para pelearse con la autoridad del papado. Esto era algo nuevo en la historia de la doctrina. Las disputas anteriores habían sido mucho más "objetivas" en el sentido de que nadie de ninguna talla se había opuesto a una doctrina simplemente porque estaba en manos de Roma o de alguna otra sede episcopal. Pero el purgatorio estaba tan estrechamente relacionado con el poder reclamado por el papado que fue muy difícil, si no imposible, mantener a los dos separados. Si el papa no tuviera el poder de perdonar los pecados en la tierra, difícilmente podría haberlo hecho después de la muerte de un pecador, y si eso fuera cierto, la cuestión de la participación de la iglesia en el purgatorio no habría surgido. Si, por otro lado, el papa tuviera el poder de

perdonar los pecados, rechazar su autoridad sería un movimiento peligroso en esta vida.No importa lo que pueda pasar después de la muerte. Así que de cualquier manera, el purgatorio y el papado estaban unidos, y rechazar lo uno era rechazar lo otro.

Por lo tanto, no debemos sorprendernos al descubrir que, en general, las sectas heréticas que se oponían al papado, como los valdenses, también rechazaron el purgatorio. [37] Es difícil saber qué hacer con las pruebas de esto, sin embargo, porque casi toda ella proviene de fuentes hostiles que pueden haber sido mal informados. [38] Sin embargo, la conexión estaba allí y se puede ver en las *noventa y cinco tesis de* Martin Luther (1483–1546) (1517), que insinúa repetidamente que el papa no tiene jurisdicción sobre el purgatorio, aunque Luther tuvo cuidado de no decirlo explícitamente. [39]

El purgatorio se impuso en la iglesia medieval porque daba esperanza a la gente por toda la eternidad, incluso si no eran perfectos en esta vida. [40] Proporcionaba un medio por el cual podían continuar orando por sus seres queridos después de que hubieran muerto y ayudarlos en su camino al cielo. También les fue posible realizar actos adicionales de penitencia en esta vida, u obras de supererogación, como se les llamó, y así reducir el tiempo que tendrían que pasar ellos mismos en el purgatorio.

Con el tiempo, esta estructura de penitencia y obras de supererogación se convirtieron en una carga tanto para la iglesia como para los penitentes. Decirle a la gente que permanezca descalzo en la nieve mientras sostiene una vela encendida durante horas y horas, por ejemplo, pronto se vio como un ejercicio sin sentido. No hizo nada por la iglesia, y las personas tan agobiadas fueron simplemente humilladas, lo que podría ser casi intolerable si fueran miembros prominentes de su comunidad local. El problema era que si tales ciudadanos importantes perdían el respeto de los demás, también podrían perder su autoridad y el orden social podría romperse. Por estas y otras razones similares, se buscó con entusiasmo una salida y con el tiempo fue difícil resistirse, a pesar de las angustiosas protestas de los reformistas que pensaban que la penitencia pública era buena para el alma y debía continuar.

Quizás la mejor manera de entender este pensamiento es compararlo con la forma en que las autoridades de hoy manejan a las personas que infringen la ley en formas menores. En teoría, los infractores de la ley deberían ser encarcelados, pero las cárceles a menudo están llenas y parecen hacer poco bien para sus internos. Para encerrar a alguien simplemente por exceso de velocidad, por ejemplo, parece excesivo. Así que el estado ha ideado otro medio para castigar este tipo de infracción. En lugar de hacer tiempo tras las

rejas, los culpables son multados. El estado obtiene ingresos adicionales, el delincuente no tiene que sufrir mayores inconvenientes ni publicidad no deseada, y todos están más o menos contentos con el resultado. Fue esta forma de pensar lo que llevó a la iglesia a conmutar la penitencia a una multa. Los que pagaron recibieron un certificado de "indulgencia", que efectivamente canceló su necesidad de hacer penitencia. Una vez que quedó claro que la gente podía comprar indulgencias, tanto para sus seres queridos como para ellos mismos, ¿por qué querrían tomarse la molestia de hacer trabajos de supererogación cuando podían pagar un certificado? Y así, gradualmente, la venta de indulgencias se convirtió en una práctica establecida de la iglesia. Las arcas eclesiásticas estaban llenas de donaciones, y las personas que las compraron tuvieron la satisfacción de saber que su tiempo en el purgatorio se había reducido.

Lo que este sistema no dijo fue si las personas que fueron así justificadas o no se volvieron más sagradas como resultado. Pagar una deuda era una cosa, pero ¿la convertía en una mejor persona? ¿Cómo reciben los seres humanos pecaminosos la justicia de Dios, y qué diferencia les hace eso? Para describir cómo se transforman los pecadores, Agustín eligió la palabra iustificarey sus derivados, y su uso pasó a la tradición occidental. Él mismo creía que la palabra significaba "hacer justos", ya que estaba compuesta de las dos palabras latinas iustum ("justos") y facere("hacer"). Sin embargo, no estaba claro qué implicaba en la práctica. En la medida en que iustificare fuera una traducción del verbo griego dikaio ō, significaba "emitir un juicio", que generalmente se tomaba en un sentido negativo, pero en este caso se entendía positivamente, que significa "absolver". Sin embargo, Agustín también usó iustificare para transmitir la idea de "transformar a alguien en una persona justa", que dikaio ō no significa (y no puede) significar. Esto es importante, porque esta implicación adicional causó muchos problemas y malentendidos más adelante.

Hechos justos por gracia infundida

Agustín creía que una persona era justificada por un proceso de transformación interior que gobernaba no solo sus acciones, sino también la motivación que las rodeaba. [41]En la práctica, esto hizo que la motivación fuera más importante que la acción, porque si una acción en particular no lograba su propósito, todavía contaría como justo a los ojos de Dios si se hubiera hecho con la intención correcta. Como lo entendió Agustín, la justicia era un atributo divino en el que los cristianos participaban directamente y no solo una palabra utilizada para expresar la relación de un creyente

pecaminoso con (y la dependencia total de) un Dios justo. Solo se podía obtener por el don gratuito de Dios ("gracia"), pero se obtuvo, y la persona que fue hecha justa por Cristo se convirtió en un mejor ser humano de lo que había sido antes. Esto fue posible porque para Agustín, la gracia no era un don abstracto de justicia sino la presencia del Espíritu Santo en la vida de una persona.[42]

La fe fue el fruto del amor, por lo que para Agustín, "justificación por la fe" realmente significa "justificación por el amor", que se expresa en y por medio de la fe (Gá. 5: 6). Trabajando en la vida de una persona por el poder de Dios, la fe supera gradualmente los deseos de la carne (*concupiscencia).*) en la forma en que un medicamento supera la enfermedad. Para ser efectiva, la gracia de la fe en el amor debe ser refrescada y fortalecida periódicamente para que pueda continuar y eventualmente completar su trabajo. Haimo de Auxerre (d. Ca. 855) dejó en claro cómo fue que esto debía suceder que Agustín no especificó, pero cualquier duda al respecto fue: "Somos redimidos y justificados por la pasión de Cristo, que justifica a la humanidad en el bautismo por la fe, y posteriormente por la penitencia. Los dos están tan estrechamente relacionados que es imposible ser justificado por uno sin el otro ". [43]

Casi lo mismo se dijo más de dos siglos después por Bruno de Colonia (ca. 1030–1101), quien insistió en agregar que la penitencia era el medio divinamente designado para limpiar el alma de los pecados cometidos después del bautismo. [44] La explicación de este proceso dada por el monje francés Hervé de Bourg - Dieu (ca. 1080–1150) puede considerarse típica:

> A través de la ley viene un reconocimiento del pecado, a través de la fe viene la infusión de la gracia en oposición al pecado, a través de la gracia viene la purificación del alma de la culpa del pecado, a través de la limpieza del alma viene la libertad de la voluntad [*libertas arbitrii*] , a través de la libertad de la voluntad [*liberum arbitrium*] viene el amor de la justicia, y a través del amor de la justicia viene la implementación de la ley. [45]

Observe la manera en que se desarrolla el proceso: la ley señala la

necesidad de la fe, y la fe conduce a la gracia, lo que hace que la bola ruede: la purificación, la libertad, el amor y la rectitud se suceden rápidamente, lo que lleva al final al cumplimiento de la La ley, que nos lleva de regreso a donde empezamos, pero ahora de una manera que realmente funciona. Peter Comestor resumió esto en un esquema ordenado que describe las etapas de justificación que, con pequeñas variaciones, fue repetido por la mayoría de los escritores medievales:

1. La infusión de la gracia, dada a los principiantes.
2. La cooperación del libre albedrío (liberum arbitrium), otorgada a quienes progresan.
3. La consumación (es decir, la remisión de los pecados), dada a los que han llegado [46]

Este esquema se modificó posteriormente en un patrón cuádruple, con el segundo elemento dividido en dos. La declaración clásica de esto fue elaborada por William de Auxerre (ca. 1160-1231), quien lo expresó así: [47]

1. La infusión de la gracia.
2. El movimiento del libre albedrío (liberum arbitrium).
3. contrición
4. Remisión de los pecados.

La inclusión de la contrición facilitó la vinculación de este esquema cuádruple con el sacramento de la penitencia, fomentando así la integración de la justificación con el sistema sacramental, que tuvo lugar en el siglo XIII. Pero aquellos que se movieron en esa dirección insistieron en que la penitencia por sí misma no tenía poder para justificar a nadie. La justificación fue de principio a fin una obra de gracia divina en la que la penitencia era solo la condición necesaria para que esa gracia fuera otorgada. [48] Este fue el patrón adoptado por Alejandro de Hales, Alberto el Grande, Buenaventura y Tomás de Aquino, como podemos ver en sus respectivos comentarios sobre las *Sentencias* de Pedro Lombard. [49] Thomas modificó el esquema de alguna manera al hacer una distinción más clara entre la segunda y la tercera etapa:[50]

1. La infusión de la gracia.
2. El movimiento del libre albedrío dirigido hacia Dios a través de la fe (es decir, el amor).
3. El movimiento del libre albedrío dirigido contra el pecado (es decir, contrición).

4. La remisión del pecado.

Para entender qué efecto tuvo esto, debemos apreciar que para Thomas y sus contemporáneos, quienes habían sido entrenados en física aristotélica y habían reflejado que en su enfoque, el progreso desde el primer elemento hasta el último en la lista fue un proceso puesto en marcha por el Infusión inicial de gracia que condujo inexorablemente al perdón de los pecados. Los giros hacia Dios en amor y contra el pecado en dolor eran partes integrales de este proceso, que se podían distinguir en términos teóricos dentro de una cadena de causa y efecto, pero que normalmente ocurrían más o menos simultáneamente.

Para Tomás, la justificación ante Dios se identificó con la segunda etapa. La infusión de la gracia implicó un cambio real en el receptor, que fue liberado de las limitaciones de su naturaleza pecaminosa y se le dio la capacidad de subordinar su mente y voluntad a Dios. Cuando lo hizo, fue justificado ante los ojos de Dios porque había demostrado su deseo de hacer lo correcto. La gracia infundida que hizo esto posible no fue una extensión de la naturaleza de Dios sino un equivalente creado por ella que Dios implantó en el alma del creyente, dándole una disposición incorporada (habitus) hacia la justicia. Esto hizo posible que evitara el pecado mortal, pero como aún no era perfecto, todavía caería en el pecado venial y tendría necesidad de penitencia. Fue en este punto que el sistema penitencial descrito anteriormente entró en acción. Incluso los creyentes justificados necesitaban ser purificados aún más porque continuaron luchando contra los efectos de su "naturaleza inferior", lo que la Biblia llama la guerra del espíritu contra la carne. Muy pocas personas lograrían ganar esa batalla en esta vida, pero la oportunidad de continuar en el purgatorio aseguró que al final triunfaran.

Mereciendo la Gracia de la Justificación

En general, se acordó que Dios respondió al movimiento del libre albedrío de un hombre hacia él porque consideraba que tal movimiento era meritorio.fue algo bueno para el hombre, y merecía una respuesta apropiada de parte de Dios. Entonces surgió la pregunta de cuán meritoria era en realidad. ¿Podría un ser humano hacer algo que realmente agradaría a Dios? En el sentido estricto, la respuesta a esto tenía que ser no, porque los seres humanos son finitos y pecaminosos y, por lo tanto, incapaces de tratar con Dios en su nivel. Pero al igual que los niños pequeños que quieren hacer algo bueno pero no pueden porque carecen de la fuerza y el conocimiento necesarios para el éxito, las personas pecaminosas que hacen todo lo posible y tienen las intenciones correctas deben ser aplaudidas por hacer el intento, no rechazadas

como fracasos porque tienen No logran hacer algo que son incapaces de hacer. Esto, dijeron los teólogos de la época, fue lo que sucedió cuando las almas infundidas con la gracia creada se convirtieron en Dios. Fueron justificados, no porque hubieran logrado ser justos por su propio esfuerzo, sino porque fue la respuesta correcta de parte de Dios para aquellos que estaban haciendo lo mejor que podían. Lo que Dios honró en ellos fue mérito.de congruo ("apropiado"): querían lo correcto y, por lo tanto, Dios se lo dio a ellos a pesar de que realmente no se lo habían ganado.

Si las almas pecaminosas hubieran podido alcanzar el grado por sí mismas, Dios habría reconocido que sus méritos eran *de condigno* ("merecido"), pero eso era imposible. En cambio, Dios prometió que si los pecadores actuaban de cierta manera, él les respondería de acuerdo a ellos dando gracia infundida. Y una vez que un pecador recibió la gracia infundida, él o ella podría lograr lo que Dios había establecido en su pacto con la humanidad. [51] Esto hizo que el mérito *de condigno fuera* una posibilidad real, porque la recompensa prometida era proporcional a sus esfuerzos. Por lo tanto, se esperaba una recompensa divina para el logro humano como el justo trabajo de la justicia de Dios. [52]

Desgaste y Contrición

La crítica de este esquema de cosas comenzó con John Duns Scotus (ca. 1266–1308) en la generación posterior a Aquino y Buenaventura. Scotus señaló que si la contrición era necesaria antes de que un pecador pudiera recibir el sacramento de la penitencia, el sacramento no sería efectivo en sí mismo (*ex opere operato*), sino solo si la persona que lo recibía estaba en el estado de ánimo espiritual correcto (*ex opere operantis*). En ese caso, la penitencia difícilmente sería necesaria, ya que el penitente ya habría llegado al punto en que se suponía que debía llevarle el sacramento. [53]Escoto trató de resolver este problema diciendo que la contrición no era una condición previa necesaria para recibir la Santa Cena. Todo lo que se necesitaba era arrepentimiento basado en el miedo al castigo. Si eso era sincero, podría merecer la gracia de la justificación *de congruo* , pero si no, podría ser suficiente para permitir que el pecador haga penitencia. Escoto lo llamó "desgaste". En su mente, un pecador que comenzó en el nivel más bajo de desgaste se vería fortalecido gradualmente por la gracia sacramental hasta el punto en que sería genuinamente contrito.

Escoto incluso permitió la posibilidad de que un pecador pudiera ser justificado sin tener que hacer penitencia, pero esto era más teórico que real. Nadie podía saber con certeza si había hecho lo suficiente para merecer algo, y en la práctica, la Santa Cena se hizo más necesaria que nunca, porque daba a los penitentes la *seguridad de* que estaban en estado de gracia. [54]

Los puntos de vista de Scotus fueron asumidos por William de Ockham (ca. 1287 – ca. 1347), que llevó la discusión a otro nivel de análisis filosófico. Creía que la aceptación de los actos morales por parte de Dios era lo que les daba su valor meritorio y que esta aceptación era una cuestión, por supuesto, en el caso de los creyentes. [55] Los seguidores de Ockham fueron más lejos y negaron que pudiera existir un mérito *de condigno* ; cualquier mérito debe ser, por definición , *degruente* , e incluso eso depende completamente de la gracia. [56] Sin embargo, la desviación general de su pensamiento estaba completamente alejada del mérito, haciendo que todo dependiera completamente de la gracia de Dios, que era esencialmente la posición adoptada por John Wyclif (ca. 1328–1384) y Jan Hus (ca. 1369–1415).[57]

El efecto completo de las ideas de Ockham se puede ver en la obra de Gabriel Biel (1420–1495), que en muchos aspectos representa la culminación de los desarrollos teológicos medievales. [58]A diferencia de Ockham, Biel no era un admirador acrítico de Duns Scotus, y rechazó firmemente cualquier noción de desgaste como preludio a la penitencia. Para Biel, solo lo haría la contrición, y él creía, junto con Peter Lombard, que todo lo que podía hacer el sacerdote en el sacramento de la penitencia era declarar que el pecador ya había sido justificado sobre esa base. [59]Biel no descartó la posibilidad de una justificación presacramental, pero incluso si eso sucediera en algunos casos, no podría entenderse aparte de la Santa Cena porque esto último siempre estuvo implícito. La razón de esto fue que la contrición, con o sin la Santa Cena, solo ofrecía la remisión de la *culpa* por el pecado. El *castigo* por ello se redujo en consecuencia de lo eterno al reino temporal, pero eso, por supuesto, era la esfera de la penitencia, que por lo tanto todavía tenía un papel importante que desempeñar.

Biel creía que los seres humanos podían amar a Dios con su fuerza natural sin la infusión de la gracia divina, pero también reconoció que Dios quería

que cumplieran su voluntad en tal estado de gracia, que obviamente estaba más allá de sus capacidades naturales. [60] También estaba profundamente preocupado por la necesidad de demostrar integridad moral. El mérito sacramental no pretendía ser un sustituto de eso, y Biel a menudo advertía a sus oyentes que no pensaran que podían eliminar sus pecados con buenas obras si no se arrepintían internamente (es decir, contritos). [61] Al ver el asunto, su propuesta era una forma de evitar el patrón de desgaste fácil, que muchas personas, además de él, pensaban que era una forma perezosa de arrepentirse sinceramente, sin exigir el tipo de yo sobrehumano.- sacrificio que solo un atleta espiritual podría lograr.

En cuanto a la disposición (*habitus*) necesaria para la justificación sacramental, Biel insistió en que un creyente debe amar a Dios por su propio bien y no por lo que podría obtener de él. [62]La penitencia externa realizada en la Santa Cena tuvo que ir acompañada de un arrepentimiento interno correspondiente, sin el cual no tendría ningún efecto. Biel no negó el poder de la gracia divina en la vida de una persona, pero no pensó que fuera esencial en todos los casos. Como él lo vio, los seres humanos a menudo podían actuar correctamente, de acuerdo con la luz de la razón que se les había dado, ya sea que fueran ayudados en esto por la gracia divina o no. Fue la ignorancia, no la falta de gracia, lo que impidió que las personas hicieran lo correcto. [63]El principal deber de la iglesia, por lo tanto, no era infundir gracia en los pecadores, sino iluminarlos con la comprensión correcta, para que pudieran actuar adecuadamente por su propia cuenta. Aparentemente, Biel pensó que si la gente supiera lo que es correcto, lo harían automáticamente. [64]

Nada de esto le sugirió a Biel que la disposición interna (*habitus*) de la gracia creada era superflua. Por el contrario, era esencial, no por alguna necesidad metafísica, sino porque esa era la manera en que Dios había ordenado su plan de salvación. Este fue el pacto (*pactum*) que estableció sus requisitos para nosotros y su respuesta a nuestros intentos de cumplir esos requisitos. La gracia creada por sí misma nunca podría determinar las acciones de Dios por la simple razón de que era una cosa creada y no parte de su naturaleza. [65] Pero dentro del orden del pacto de las cosas, Dios ha aceptado a los pecadores y les ha dado la gracia que necesitan para realizar actos de valor meritorio, y es por esa razón que están justificados. En

palabras de Heiko Oberman:

> Por lo tanto, el carácter gratuito de la remuneración de Dios no se basa en la *actividad* del hábito de la gracia ni en la *presencia* del hábito de la gracia, sino en el decreto eterno de Dios según el cual él ha decidido aceptar cada acto que se realiza en un estado de La gracia como *meritum de condigno* . [66]

En lo que respecta al mérito *de congruo* , Biel lo consideraba el logro supremo de un hombre sin ayuda de la infusión de la gracia. Dios puede aceptar este acto como meritorio y otorgar su gracia al pecador penitente, pero no está obligado a hacerlo, y si lo hace, es un acto de generosidad de su parte, no de justicia. [67] Del mismo modo que la aceptación de Dios del pecador arrepentido se deriva de la promesa de su pacto y es necesaria para ella, también debe decirse lo mismo de la gracia infundida, porque ningún poder externo puede obligar a Dios a hacer nada. [68]De hecho, es precisamente porque Dios es libre (*liber*) y no opera bajo ninguna forma de restricción externa, que puede mostrar su generosidad (*liberalitas).*) al ignorar cualquier sentido de la debida proporción entre un acto y su recompensa, revelando su misericordia superabundante en su lugar. [69]

El resultado de la doctrina de Biel fue que el pecador fue, sin saberlo, sometido a una carga extraordinaria para producir buenas obras que merecen la gracia. La justicia de Dios solo trajo juicio y castigo a su paso, y al hacer buenas obras, el pecador tenía que esperar que la divina ira pudiera ser desviada. Como lo expresó Biel, "el hombre no sabe si es digno de odio [de Dios] o de amor". [70] Sin esa seguridad, el pecador podría enfrentarse a la posibilidad de escuchar acerca del pacto de Dios y la justificación que prometió solo con temor y temor. porque no tenía forma de saber si alguna vez sería lo suficientemente digno de recibirlo.

La crisis de la seguridad

El sistema descrito por Guillermo de Ockham y sus seguidores rara vez fue cuestionado seriamente en sus fundamentos. Como lo dijo el joven Martín Lutero,

> Los doctores tienen razón al decir que cuando las personas hacen lo mejor que pueden, Dios inevitablemente les da gracia. Esto no puede significar que esta preparación para la gracia está [basada en el mérito] *de condigno* , porque son incompatibles, pero se puede considerar como un *congruo* debido a la promesa de Dios y el pacto (*pactum*) de la misericordia. [71]

Se necesitó una crisis espiritual en su propia vida para sacar a Lutero de esta manera de pensar. Hizo lo mejor que pudo, pero descubrió que no era lo suficientemente bueno. Cualquiera que sea la gracia que haya recibido de congruo , no le trajo paz con Dios. Después de mucho buscar, encontró la respuesta en las palabras del profeta Habacuc, citado por el apóstol Pablo en su carta a los romanos: "Los justos vivirán por fe" (Rom. 1:17; cf. Hab. 2: 4). Las escamas cayeron de sus ojos cuando se dio cuenta de que es por gracia que somos salvos por medio de la fe y no por nuestras obras, por más meritorias que sean en sí mismas. Los cimientos del antiguo sistema fueron sacudidos hasta la raíz, y el resultado fue la Reforma Protestante.

La visión medieval de la autoridad

La iglesia primitiva

Casi tan importante para los reformadores como la doctrina de la salvación era la cuestión de la autoridad en la iglesia, que se había convertido en un tema clave de debate en los siglos XIV y XV. En algunos aspectos, este debate se remonta a los primeros días del cristianismo, y fue en el testimonio del Nuevo Testamento que los argumentos se centraron cada vez más. En épocas premodernas, la mayoría de la gente pensaba que la autoridad era algo principalmente personal. La Palabra estaba conectada a su autor , y el autor final era Dios mismo, de quien derivaba toda autoridad. Dios el Padre le dio su autoridad al Hijo, y el Hijo envió al Espíritu Santo para que la iglesia se estableciera y la preservara hasta que regrese en juicio (1 Co. 15: 25-28).

La pregunta teológica era cómo el Espíritu Santo realizaba la tarea asignada a él. En la iglesia del Nuevo Testamento, la respuesta fue bastante clara. Jesús escogió discípulos que se convirtieron en los apóstoles. Gobernaron la iglesia primitiva y le dieron las Escrituras del Nuevo Testamento, que contenían la enseñanza que habían recibido del mismo Jesús . La transición de los discípulos a los apóstoles no fue automática.Judas fue excluido del apostolado, y Pablo fue agregado por una intervención divina excepcional. Pero el principio era suficientemente claro: un apóstol tenía que

ser un testigo del Cristo resucitado y haber sido especialmente encargado por él para su tarea. Inicialmente, los apóstoles trabajaron juntos desde su base en Jerusalén, pero gradualmente se expandieron y desarrollaron sus propios ministerios. Pedro se convirtió en el apóstol de los judíos, mientras que Pablo fue reconocido como el apóstol de los gentiles. Los desacuerdos entre judíos y gentiles se resolvieron por consenso, al que llegaron los líderes de la iglesia mediante un debate abierto en un consejo eclesiástico (Hechos 15).

Lo que sucedió después de la muerte de los apóstoles fue (y sigue siendo) poco claro. Algunos de ellos pueden haber nombrado sucesores de la manera en que Pablo confió su ministerio a Timoteo y Tito. O tal vez las iglesias locales eligieron a uno de ellos para convertirse en su supervisor u obispo, en el entendimiento de que él sería responsable de mantener el depósito apostólico de la verdad. Lo cierto es que cien años después de la ascensión de Cristo, sus iglesias fueron casi todas dirigidas por obispos elegidos, y que las congregaciones fundadas por los apóstoles tenían la responsabilidad especial de preservar y defender su legado. Este deber era necesario debido al crecimiento de movimientos heréticos que estas iglesias no tenían poder para reprimir y solo podían combatir apelando a sus propias tradiciones, que afirmaban que provenían de los apóstoles.

Es un hecho notable que cuando la iglesia fue legalizada a principios del siglo IV, surgió como un organismo mundial único. Ciertamente hubo disputas y divisiones incipientes: el donatismo en África del Norte, por ejemplo, y el arrianismo en gran parte de Oriente. Pero también hubo un consenso generalizado, revelado en los concilios eclesiásticos de que el emperador ahora se reunió. Los consejos contrarrestaron estos movimientos disidentes y establecieron una ortodoxia común que todas las iglesias locales estaban obligadas a aceptar. El logro culminante de la era conciliar fue un credo que fue aceptado como la piedra de toque de la creencia cristiana prácticamente en todas partes. [72]

Los consejos eclesiásticos no siempre fueron convocados por la autoridad imperial, pero a menos que sus decisiones fueran ratificadas por el emperador, no se convirtieron en ley y no se pudieron hacer cumplir. La mayoría de los consejos se reunieron a nivel provincial y legislaron solo para las necesidades de su provincia, aunque en algunos casos (África del Norte y España en particular) ejercieron una influencia mucho más amplia. Los consejos imperiales se reunían con menos frecuencia, pero eran más importantes y sus decisiones se aplicaban universalmente. [73]Solo los obispos podían ir a los consejos y votar en nombre de sus congregaciones, pero

aunque la asistencia a veces era bastante alta, nunca fue universal. En particular, los obispos de Roma nunca convocaron ni asistieron a ninguno de ellos, aunque generalmente enviaron representantes y luego ratificaron las decisiones de los consejos.

El sistema de los consejos provinciales e imperiales no era perfecto, pero funcionó razonablemente bien durante un tiempo. Comenzó a romperse cuando muchas de las iglesias orientales se negaron a aceptar las decisiones del Consejo de Calcedonia (451). Esto llevó a cismas en Egipto y Siria que el gobierno imperial no pudo suprimir, a pesar de muchos intentos de hacerlo. En el transcurso del siglo VI, los cismas se endurecieron, y cuando los árabes musulmanes invadieron en la década posterior a la muerte de Muhammad en 632, el Imperio Romano perdió estas regiones. Esta ruptura geopolítica hizo imposible que el emperador obligara a los disidentes a regresar al pliegue imperial, pero también eliminó las cuestiones teológicas relacionadas con el ámbito de la política práctica en lo que quedaba del mundo cristiano.

La aparición del papado

Tan importante para el futuro de la iglesia como el surgimiento del Islam fue el colapso del Imperio Romano en Occidente. En 476, Roma envió la insignia imperial a Constantinopla, lo que indicaba que Occidente reconocería en adelante la autoridad del emperador oriental (bizantino), pero en realidad los reinos bárbaros que se habían establecido en Europa occidental siguieron su propio camino. El Imperio del Este intentó recuperar las provincias perdidas y logró mantenerse en Roma durante más de dos siglos (536–751), pero la reconquista fue solo parcial. Para reforzar su autoridad sobre Occidente, los emperadores necesitaron el apoyo del obispo de Roma, a quien reconocieron como su principal representante allí. Este estado se remonta al Primer Concilio de Constantinopla en 381,*patriarca* de esa zona. La jerarquía de los patriarcados fue Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén, en ese orden. En 700, los tres últimos habían caído bajo el dominio musulmán y ya no contaban mucho, por lo que, por razones prácticas, Roma luchaba con Constantinopla por la supremacía. Roma tenía una ventaja porque su iglesia era de origen apostólico, o eso se pensaba. La afirmación de que Pedro había sido su primer obispo y que fue martirizado allí (junto con Pablo) fue generalmente aceptado, pero de hecho, la autoridad espiritual de Roma se

basaba más en su posición de antigua capital imperial que en cualquier otra cosa. Por esa razón, Constantinopla era un verdadero rival, porque aunque carecía del pedigrí apostólico de Roma, era donde vivía el emperador y donde los consejos de la iglesia imperial continuaban reuniéndose. [74]

Mientras los obispos de Roma permanecieran sujetos al emperador en Constantinopla, no podían establecer una autoridad espiritual independiente, ni querían hacerlo. Sin embargo, la situación cambió cuando los lombardos paganos extinguieron la provincia imperial (o "exarcado", como se la conocía) en el centro de Italia y amenazaron a Roma en 751. En su desesperación, su obispo apeló al rey de los francos, que posteriormente cruzó los Alpes, aniquilaron a los lombardos y establecieron al obispo romano como el gobernante secular del antiguo exarcado en 754. Este fue el comienzo de los Estados papales, una entidad política que sobreviviría hasta 1870. También marcó el ascenso del poder franco. que en 800 llevó a la creación del Sacro Imperio Romano en Europa occidental. El rey franco Carlomagno se convirtió en el nuevo emperador occidental, y Roma repudió su lealtad residual a Constantinopla. El Sacro Imperio Romano duraría hasta 1806, y sus gobernantes se encontraban frecuentemente en conflicto con el obispo de Roma, quien entonces podría ser llamado apropiadamente el papa, aunque fue él quien los coronó y legitimó su gobierno.

En teoría, las dos mitades del antiguo Imperio Romano habían sido restauradas, pero eran muy diferentes entre sí. En el Este, el emperador y el patriarca vivían en la misma ciudad y trabajaban en estrecha colaboración, pero esto nunca fue cierto en el Oeste. El Papa permaneció en Roma, pero el emperador casi nunca iba allí y no se quedó mucho tiempo cuando lo hizo. Además, el imperio en el oeste nunca cubrió la totalidad de la cristiandad occidental, y en 843, fue subdividido entre los nietos de Carlomagno. Mientras que un emperador todavía era elegido de entre los corulers, tenía poderes restringidos, y el Sacro Imperio Romano nunca se convertiría en un poderoso estado europeo. Al mismo tiempo, el papado declinó y se convirtió en el juguete de la aristocracia romana, cuyos miembros compitieron entre sí para designar a familiares para el cargo. Por doscientos años,

La reforma comenzó bajo el impulso de los monjes de Cluny en Borgoña (ahora parte de Francia), quienes creían que solo un papado fuerte podía rescatar a la iglesia y a la sociedad occidental de su caos. Para lograr esto, maniobraron a su propio candidato en la oficina. León IX (r. 1049-1054) reafirmó los antiguos reclamos de Roma a la jurisdicción suprema sobre la iglesia en general, aunque el único efecto inmediato de esto fue alienar al

Este, que se negó a someterse a su autoridad. Esto llevó a un cisma en 1054, que más tarde llegó a ser reconocido como el momento en que Oriente y Occidente tomaron caminos separados. [75]En 1059, los reformistas cluniacenses pudieron establecer el colegio de cardenales en Roma, un grupo de clérigos de alto rango cuya responsabilidad sería elegir al papa. Este desarrollo fue de una importancia inmensa porque tomó las elecciones papales de las manos de la aristocracia laica en Roma e hizo posible elegir hombres que promoverían los intereses de la iglesia, no los de sus propias familias. El más famoso de los papas reformadores fue Gregorio VII (r. 1073-1085), conocido a menudo por su nombre secular, Hildebrand. Abordó al emperador por el nombramiento de obispos y pudo obligarlo a acceder a las demandas de la iglesia. Sin embargo, la audacia de Gregorio VII fue algo prematura, y el emperador más tarde pudo recuperarse invadiendo Roma y expulsando al papa (1084). Pero el largo ...La tendencia del término se estableció ahora. En 1095, el papa Urbano II (r. 1088-1099) fue lo suficientemente fuerte como para persuadir a los reyes de Europa occidental de que se declararan en una cruzada para recuperar la Tierra Santa de los musulmanes, y se reveló el poder papal a la vista de todos.

En el transcurso del siglo XII, el papado se hizo cada vez más fuerte a medida que una serie de papas capaces convocaron consejos para establecer reglas nuevas y más estrictas de la disciplina de la iglesia. [76]En particular, impusieron el celibato tanto a los sacerdotes como a los obispos, principalmente como una forma de prevenir la enajenación de los bienes de la iglesia en forma de dotes y herencias entregadas a miembros de familias clericales. Esta fue la época de Gratian, cuyo objetivo inicial era resolver la antigua legislación de la iglesia para que fuera coherente y aplicable a las necesidades de su propio tiempo. También fue la época de Peter Lombard, que hizo lo mismo con la teología. El resultado fue la creación de universidades donde se podía estudiar la ley y la teología y donde se formó un cuadro de funcionarios eclesiásticos para dotar de personal a la creciente administración de la iglesia. A esta herencia legislativa, los papas agregaron otras decretales propias que, junto con las decisiones de los concilios eclesiales posteriores, formaron la ley canónica de la iglesia medieval.

Hoy estamos acostumbrados a escuchar que esta tradición canónica fue

una influencia corrupta en la iglesia medieval, pero la gente en ese momento no lo veía de esa manera. Cuando Othobon, el legado papal de las Islas Británicas, se dirigió a un consejo de arzobispos y obispos británicos reunidos en Londres el 22 de abril de 1268, describió la relación de la Biblia con los decretos de papas y consejos de la siguiente manera:

> Los mandamientos de Dios y la ley del Altísimo se dieron en tiempos antiguos, de modo que la criatura que había roto el yugo y se había apartado de la paz de su Dios, al vivir en obediencia a la ley y al mandamiento como su lámpara y luz. Con la esperanza dada a él como una sombra, en las promesas hechas a los padres, puede esperarse la venida del Rey de la Paz, los medios de reconciliación y el pontífice que restaurará todas las cosas. Es la dignidad de los hijos adoptados de la novia, y la gloria de los hijos de la Santa Madre Iglesia, que deben escuchar de ella [es decir, la Biblia] los mandamientos de la vida y en ellos mantener su corazón en la belleza de la paz. , la pureza de la decencia y la práctica de la modestia, sometiendo sus malos deseos al control de la razón. Para el mejor desempeño de esta tarea, los decretos de los santos padres, Divinamente promulgados por sus propias bocas y conteniendo las reglas de la justicia y las doctrinas de la equidad, fluyeron como ríos anchos. Las constituciones sagradas de los pontífices supremos, así como las de los legados de esa sede apostólica y de los otros prelados de la Santa Iglesia, han surgido como arroyos de la anchura de ese río, según la necesidad de diferentes épocas, de modo que Surgirían curas para las nuevas enfermedades generadas por la fragilidad humana.[77]

En otras palabras, el Dios que le había dado a su pueblo la esperanza de un Redentor venidero en las Escrituras inspiradas, también inspiró a los líderes de la iglesia a proporcionar remedios para los males de los tiempos posteriores, un estado que tenía la intención de preservar al pueblo de Dios hasta Cristo. El mismo debe volver en juicio. La tradición canónica fue considerada como un complemento de la Biblia hecha necesaria por la aparición de problemas que los textos antiguos no habían previsto. Por lo tanto, debía recibirse como una bendición que confirmaba y extendía el depósito original de la fe y no se rechazaba como una corrupción que la había distorsionado. En la mente de Othobon, la Biblia, la iglesia y la ley canónica gozaban de la misma autoridad porque todos provenían de Dios, a pesar de que estaban mediados al mundo por diferentes personas de diferentes

maneras y con propósitos ligeramente diferentes.

Desafíos a la autoridad papal

El poder papal alcanzó su apogeo en el tiempo de Inocencio III (r. 1198–1216), pero en el transcurso del siglo trece comenzó a ir mal. Una serie de muertes prematuras llevó a una rápida rotación de los papas y un consiguiente debilitamiento de la política papal. El resurgimiento del poder musulmán expulsó a los cruzados de Palestina, y la iglesia ya no pudo persuadir a los reyes de Europa para que se aventuraran en una causa perdida. Financiar al papado sobreextendido era otro problema, y los gobernantes seculares se vieron obligados a resistir las afirmaciones del papa de gravar a su gente (mientras que al mismo tiempo eximían al clero de los impuestos seculares). [78]

Para 1296, el conflicto entre el rey de Francia y el papa Bonifacio VIII (r. 1294–1303) sobre este tema se había vuelto tan serio que el papa emitió un toro (Clericis laicos) que prohibía la tributación secular de la propiedad de la iglesia. En 1302, emitió otro toro (Unam sanctam), que declaró que el poder espiritual era superior al poder temporal y afirmó que solo los que estaban en comunión con la Sede romana serían salvos. Esto produjo una crisis. Cuando el arzobispo de Burdeos fue elegido papa como Clemente V (r. 1305–1314), el rey francés se negó a dejarlo ir a Roma. Finalmente, Clemente V se estableció en Avignon, donde era teóricamente soberano pero prácticamente un rehén de Francia. El papado permaneció en Aviñón hasta 1377, y fue durante este período de su "cautiverio babilónico" que los críticos hicieron sus primeros grandes desafíos a su autoridad.

El ataque más importante a los reclamos de la iglesia provino de Marsilio (Marsiglio) de Padua (ca. 1270 – ca. 1342), quien escribió un largo tratado sobre el gobierno (Defensor pacis) en el cual desarrolló sus teorías sobre el gobierno secular, dejándolo claro. que los papas y los obispos de la iglesia habían sobrepasado los límites de su autoridad al tratar de dominar los asuntos no solo espirituales sino incluso temporales. Como lo dijo Marsilio,

> Su insaciable apetito por las cosas temporales hizo que estuvieran descontentos con las cosas que los gobernantes les han otorgado. . . . [Y] lo que es el peor de todos los males civiles, los obispos se han establecido como gobernantes y legisladores para reducir a los reyes y

> pueblos a una esclavitud intolerable y deshonrosa para ellos mismos. Ya que la mayoría de estos obispos son de nacimiento humilde, no saben qué es el liderazgo secular cuando alcanzan el estatus de ponti ff [,] . . . y en consecuencia se vuelven insoportables a todos los fieles. [79]

Marsilius se puso del lado de los gobernantes temporales en su lucha con el papado por los impuestos, y en el proceso investigó la historia de los reclamos papales. Fue capaz de señalar que durante muchos siglos, los papas y los obispos de la iglesia habían vivido bajo el gobierno secular y no tenían ninguna de las pretensiones que se habían dado por sentado en el siglo XIV. [80] Su libro causó sensación, y los papas hicieron lo que pudieron para reprimirlo. Pero había demasiada verdad en lo que Marsilio estaba diciendo, y demasiada simpatía por su posición, para que su oposición tuviera éxito. Más tarde, cuando varios reformadores comenzaron a desafiar al papado, su temeridad fue inevitablemente atribuida a Marsilius, quien sin darse cuenta se convirtió en el principal portavoz de un concepto alternativo de autoridad en y sobre la iglesia.

Marsilio estaba más preocupado por la política que por la teología, pero algunos de sus contemporáneos ya estaban cuestionando los principios doctrinales en los que la iglesia basaba su concepto de autoridad. William of Ockham afirmó que la iglesia reconocía dos fuentes distintas de autoridad: las Escrituras y una tradición extrabíblica que la complementaba y podía remontarse a los apóstoles. [81]La teología era la forma en que se interpretaban las Escrituras, y los obispos, particularmente el papa, fueron designados para aplicarla en cualquier circunstancia dada. Fue a esto a lo que se referían los teólogos cuando hablaban de la "autoridad de la iglesia", de modo que, por definición, la autoridad de la iglesia dependía en última instancia de las Escrituras, aunque no siempre se viera así. En la mente de Ockham, las Escrituras y la tradición de la iglesia se reforzaban mutuamente, aunque eran distintas entre sí en un grado que no había sido reconocido en la iglesia primitiva. [82]

En la próxima generación, la tensión potencial entre estos dos principios fue revelada por John Wyclif (ca. 1328–1384), quien la resolvió afirmando que solo la Biblia era la autoridad de las leyes de la iglesia. Si no se puede encontrar algo en las Escrituras (como el celibato clerical o la supremacía

papal, por ejemplo), entonces no se puede exigir a los fieles como sea necesario para la salvación. Wyclif también apoyó a Marsilius, usando el Nuevo Testamento como su principal testigo:

> ¿Por qué es necesario que los sacerdotes de Cristo presten tanta atención a las leyes ajenas [es decir, laicas]? Eso no les sería útil a menos que tuvieran la intención de asegurar sus posesiones eclesiásticas que se han introducido más allá del Evangelio. . . . [J] como las personas en los días de Cristo fueron destruidas por las tradiciones de los fariseos, es justo ahora que la guía de la ley de Cristo y la mediación de los líderes espirituales se retirarán si las tradiciones seculares se multiplican cada vez más, y los estilos de vida De los sacerdotes corrompidos cada vez más por la mundanalidad. [83]

Las constricciones de Marsilius y Wyclif contra la corrupción en la iglesia fueron emparejadas en el otro lado por una creciente preocupación por la propagación de la herejía. Las nuevas ideas se habían estado filtrando en Europa occidental desde las Cruzadas, cuando el aprendizaje del árabe, en gran parte originalmente en griego antiguo, fue descubierto y traducido al latín. Este nuevo material disponible no resuelto por personas de mentalidad tradicional, y la sospecha de que el nuevo aprendizaje fue subversivo nunca fue completamente descartado. Los papas querían que los herejes se quemaran en la hoguera, una forma de castigo que se pensaba que era particularmente apropiada. [84]Este fue un tema delicado porque abarcaba la línea entre los asuntos espirituales y los temporales. La herejía era un crimen espiritual que solo podía ser juzgado por la iglesia, pero quemarse en la hoguera era un castigo temporal que solo podía ser administrado por el estado. El objetivo de la iglesia, por lo tanto, era hacer de la herejía un delito legal, que le daría a la iglesia el poder sobre la administración de la justicia secular. Muchos gobernantes seculares se opusieron a esto mientras pudieron, pero los gobiernos medievales a menudo eran débiles e incapaces de resistir la presión de la iglesia por mucho tiempo. En Inglaterra, por ejemplo, el rey Ricardo II (r. 1377–1399) se negó a promulgar una ley de herejía, y así se salvó la vida de Wyclif.pero cuando su sucesor, Enrique IV (r. 1399–1413) usurpó el trono, necesitaba aliados. La iglesia aceptó apoyarlo a condición de que promulgara una ley de herejía, lo cual hizo en 1401. Como resultado, la

iglesia pudo erradicar a los seguidores de John Wyclif y darles muerte, un privilegio que no fue lento en el ejercicio

El gran cisma occidental y sus consecuencias

Las cosas se complicaron aún más después de 1378, cuando el regreso de los papas a Roma condujo a un cisma que duró hasta 1415. Durante la mayor parte de ese tiempo hubo dos papas, uno en Roma y el otro en Aviñón.y por un tiempo hubo incluso tres. ¿Cómo podría implementarse la autoridad papal sobre la iglesia cuando nadie sabía con seguridad quién era el verdadero papa? Fue durante este difícil momento que Jan Hus (ca. 1369–1415) comenzó a predicar en Bohemia. Hus fue influenciado por Wyclif y también por un movimiento bohemio nativo que se opuso a la práctica recientemente introducida de retener la copa de los laicos en la Sagrada Comunión. No había una base bíblica para esa práctica, pero los teólogos romanos argumentaron que debido a que un cuerpo debe contener sangre, la persona que consumía el pan consagrado no solo bebía del cuerpo de Cristo sino también de su sangre, lo que hacía innecesaria la copa. [85]¿Qué autoridad tenía la iglesia para introducir (y hacer obligatoria) una práctica que era tan claramente inconsistente con el testimonio del Nuevo Testamento como con la antigua tradición de la iglesia?

La crisis llegó a un punto crítico en el Concilio de Constanza (1414–1418), que el emperador convocó para poner fin al cisma y restaurar la unidad de la iglesia. Los papas existentes fueron depuestos, uno nuevo fue elegido como Martín V (r. 1417–1431), y la elección fue ratificada por toda la cristiandad occidental. Sin embargo, el consejo también condenó la enseñanza de John Wyclif y le ordenó a Jan Hus presentarse y dar cuenta de su propia doctrina. Confiado de la conducta segura del emperador, Hus apareció, solo para ser condenado y quemado en la hoguera en el lugar. La iglesia simplemente ignoró al emperador invocando su propia superioridad espiritual y se salió con la suya.

El resto del siglo XV es un relato de cómo los papas hicieron todo lo posible para recuperar el terreno que sus predecesores habían perdido desde 1302. Uno de los compromisos en Constanza fue la decisión de celebrar consejos cada cinco años que legislarían para la iglesia como entero. Esta solución fue apoyada por hombres como Pierre d'Ailly (1351–1420) y Jean

Gerson (1363–1429), quienes rechazaron el principio de Wyclif de sola Scriptura.y sostuvo que el Espíritu Santo todavía estaba revelando la verdad a la iglesia a través de obispos que estaban en la sucesión apostólica. La principal diferencia entre ellos y los partidarios de la autoridad papal fue que ellos concibieron esta tradición como una herencia colectiva, que será determinada y definida por un concilio que representa a todo el episcopado, no solo por el papa. Comprensiblemente, los papas se sintieron amenazados por esto e hicieron lo que pudieron para neutralizar estos consejos. Una táctica, empleada con gran éxito por Eugenio IV (r. 1431–1447), fue forzar al Consejo de Basilea, llamado en 1431, a trasladarse a Italia para facilitar que los representantes de la iglesia oriental asistieran y presentaran a reunirse con Occidente, lo que hicieron (al menos en papel) en 1439. El consejo finalmente se dirigió a Roma, pero el movimiento conciliar se había quedado sin vapor. Cuando se disolvió en 1445, se abandonó todo el experimento y se reafirmó la supremacía papal.

Irónicamente, fue en este momento que surgió un nuevo desafío a las afirmaciones papales. Los estudiosos de la iglesia oriental podrían señalar que nunca había aceptado el control papal y que las afirmaciones hechas por Roma eran exageradas, si no explícitamente falsas. El erudito italiano Lorenzo Valla (ca. 1407–1457) también demostró que las demandas de jurisdicción del papado sobre Occidente se basaban en una serie de documentos falsificados. Compuestos en algún momento del siglo noveno, probablemente en oposición a los herederos de Carlomagno, estos documentos afirmaban que cuando Constantino transfirió la capital del imperio a Constantinopla en 330, dejó al Papa a cargo de la ciudad de Roma y de la mitad occidental de Roma. ¡el imperio! [86]

Descubrimientos de Valla hacen ninguna diferencia práctica en el momento, pero su largo - plazoEl efecto fue considerable. Unos años después de que escribió, se inventó la imprenta, lo que posibilitó la difusión de información de forma económica y confiable por primera vez. Los académicos aprovecharon la nueva tecnología para buscar manuscritos y publicarlos, lo que hizo que las personas tomen conciencia de la importancia de intentar recuperar los documentos originales. En poco tiempo, se sabía que muchos manuscritos eran corruptos, que las obras antiguas a veces circulaban con nombres equivocados y que la falsificación a veces era casi una forma de vida. La constatación de que durante siglos el papado había basado sus afirmaciones en un fraude, inevitablemente lo desacreditaba en los círculos académicos y hacía que las personas ansiaran saber la verdad. En el momento de Erasmus (1466-1536), la importancia de la investigación académica en las

fuentes originales fue reconocida universalmente,

La víspera de la reforma

Los dilemas a los que se enfrentan los teólogos tal vez no se ilustran más claramente que en los escritos de Gabriel Biel (ca. 1420–1495). Por un lado, como observamos anteriormente, Biel siguió la afirmación de William de Ockham de que la iglesia no recibe nuevas verdades, sino que solo aclara lo que ya ha heredado en las Escrituras, que contiene todo lo necesario para la salvación, ya sea claramente expresado como tal o no. Al mismo tiempo, Biel también afirmó que la Biblia no contiene toda la verdad revelada, porque bajo la guía del infalible Espíritu Santo, la iglesia recibe continuamente nueva inspiración, que transmite a sus fieles en la forma de tradición. [87]Biel tenía una alta opinión de la ley canónica, e insistió en que todos los cristianos debían obedecerla porque era la forma en que la iglesia había promulgado las leyes divinas que discernía por su reflexión sobre las Escrituras.

La doctrina del purgatorio nos da un ejemplo de lo lejos que podría llevarse esto. Biel no solo creía en la existencia del purgatorio sino también en el poder del papa para liberar almas de él. Al principio argumentó que la jurisdicción del papado se limitaba a esta vida, negando que el papa tuviera alguna autoridad para liberar a los muertos de su sufrimiento. Pero después de reflexionar más profundamente sobre la cuestión, concluyó que debido a que las almas en el purgatorio aún formaban parte de la iglesia militante (dado que aún no habían entrado en la gloria eterna), el Papa podía reclamar su jurisdicción sobre ellas. Biel descansó este extraordinario cambio en una declaración papal hecha en 1476, ¡aunque no le llamó la atención hasta doce años después! [88]Para un hombre como Biel, la autoridad espiritual de los papas no disminuyó a pesar de las revelaciones de Valla; de hecho, con cada nueva declaración que emanaba de Roma, se hizo más clara y poderosa. En la jerarquía de la cristiandad, el papa estaba por encima de los consejos porque su cargo era más alto que el de los obispos que constituían los consejos. No hace falta decir que tanto los papas como los concilios estaban por encima del emperador, que era solo un gobernante secular, encargado de implementar la doctrina de la iglesia pero no de formularla. La Biblia conservó su antiguo prestigio, pero era solo una fuente de autoridad entre muchas, y su verdadero

significado solo podía conocerse mediante una interpretación aprobada por el papa. De una forma u otra, en la teología de Biel, el Papa había reclamado su autoridad sobre la iglesia y, para todos los propósitos prácticos, también sobre las Escrituras.

En este punto sucedió algo bastante inesperado. Poco antes de la muerte de Biel, Cristóbal Colón descubrió las Américas, y en poco tiempo, España reclamó un imperio continental. Gracias a una inteligente política matrimonial, los gobernantes de los Habsburgo de Austria lograron unir a los Países Bajos y España bajo su gobierno, y sus recursos financieros combinados hicieron posible que ellos también tomaran el control del Sacro Imperio Romano. Eso no era lo que querían los príncipes alemanes (que habían disfrutado de una considerable autonomía en ese imperio), y comenzaron a buscar formas de limitar el aumento del poder de los Habsburgo. Cuando Carlos V (r. 1519-1556) fue elegido emperador, muchos de ellos estaban muy contentos de apoyar la revuelta espiritual de Martín Lutero, al ver en ella un medio para mantener su independencia. Para complicar más las cosas, el nuevo emperador no deseaba que la autoridad del papa fuera rival de la suya, y aunque no estaba de acuerdo con Lutero, compartía la opinión del reformador de que el papado necesitaba una reforma seria. Carlos V no pudo silenciar a Lutero, pero logró capturar Roma y encarcelar al papa Clemente VII (r. 1523-1534), a quien no liberó hasta que le sacó una promesa de convocar un consejo que promulgaríaahora - llegar a los cambios en las estructuras de la iglesia. [89]

Cuando Lutero publicó sus *noventa y cinco tesis* en la puerta de la iglesia en Wittenberg, no estaba atacando la doctrina oficial de la iglesia ni la institución del papado como tal. Lo que él afirmó era que los papas habían excedido su jurisdicción al pretender determinar el destino de las almas que habían abandonado esta vida. ¿Quiénes fueron los papas para decir quién estaba en el cielo, el purgatorio o el infierno? ¿Qué derecho tenían de transferir a alguien de uno de estos lugares a otro, que es, en última instancia, lo que las indulgencias afirmaban estar haciendo? ¿Cómo justificaron las doctrinas y prácticas que no solo carecían de una garantía bíblica sino que, en realidad, contradecían el texto bíblico? A medida que se debatieron las implicaciones de estas preguntas, la realidad se hundió en:la iglesia confiaba en una autoridad humana que iba más allá de todo lo que Dios había ordenado e incluso contradecía su Palabra de vez en cuando. Lutero llegó a

comprender que la "tradición" no podía usarse para anular la clara enseñanza de las Escrituras, y sin darse cuenta completamente, se dirigió hacia la posición de Wyclif y Hus. La Reforma protestante fue un nuevo cosa- Lutero nunca se convirtió en un Wyclifite o una husitas, y tampoco lo hizo el otro XVI - siglo reformadores. Pero había suficiente en lo que Wyclif y Hus habían dicho que se parecía a lo que Lutero estaba proclamando que las generaciones posteriores vieron los vínculos subyacentes entre ellos. Los debates de los últimos tiempos medievales. La teología no era en sí misma una reforma, pero crearon el clima intelectual en el que era posible un cambio real y que eventualmente produjo una iglesia que reconocía solo a la Biblia como su autoridad suprema en asuntos de fe y doctrina.

En cuanto al emperador, Lutero probablemente habría aceptado su autoridad sobre la iglesia si se hubiera convertido en un Protestante, pero eso nunca fue una posibilidad realista. En su lugar, Luther del lado de los príncipes alemanes, otorgándoles una voz en los asuntos de la iglesia que fue superior a todo lo conocido en la pre - Reforma veces. Este patrón se repitió en Escandinavia y en Inglaterra, cuyos monarcas se convertirían en los jefes de las iglesias nacionales que debían someterse a su autoridad en todos los asuntos excepto puramente espirituales. [90]

Conclusión

Lutero y sus compañeros protestantes siguieron una línea que se puede remontar a través de Hus y Wyclif hasta Ockham y Marsilius de Padua, pero las circunstancias los obligaron a volver a trabajar su herencia de una manera más sistemática. Rechazaron el conciliarismo afirmando que los consejos podían (y lo hicieron) errar, y por supuesto todos renunciaron a la jurisdicción del Papa. Si bien la infalibilidad papal no fue declarada dogma oficial hasta 1870, sin embargo, los reformadores se opusieron a los católicos cuando parecían estar elevando al Papa por encima de las Escrituras.

Pero pronto se hizo evidente que ciertas personas estaban en peligro de echar al bebé con el agua del baño. Algunos de los grupos más radicales querían negar la Trinidad y la divinidad de Cristo sobre la base de que formaban parte de la tradición corrupta de la iglesia y no de las doctrinas que Dios había revelado directamente en las Escrituras, pero que los reformadores de la línea principal rechazaron tal extremo Se dieron cuenta de que la tradición extrabíblica de la iglesia era una bolsa mixta; parte de ella era el resultado de la ignorancia y la corrupción, pero en gran parte era una interpretación fiel del significado de la Escritura revelada.

Por desgracia, la dicotomía académica entre la Biblia y la tradición, que tarde - medieval teología había concebido, había crecido hasta tal punto que era casi imposible para exaltar el uno sin el descuento de la otra. Los protestantes cometieron un error en el lado de la Biblia y los católicos en el lado de la tradición, con pocos intentos de mantener el punto medio. El resultado fue que después - Reforma católica se hizo aún más lejos de las Escrituras de lo que había sido antes y que los protestantes divididos en campos hostiles porque no pudieron ponerse de acuerdo sobre qué hacer con pre - Reformatradicion (es) El legado medieval creó así una serie de divisiones que continúan hasta el presente, con pocas posibilidades de que sean superadas en un futuro previsible.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Gratian El Tratado de Leyes con el Brillo Ordinario . Traducido por Augustine Thompson y James Gordley. Estudios sobre derecho canónico medieval y moderno temprano. Washington, DC: Prensa de la Universidad Católica de América, 1993.

Lombardo, peter Las oraciones . Traducido por Giulio Silano. 4 vols. Fuentes medievales en traducción 42–43, 45, 48. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007–2010.

Marsiglio de Padua. Defensor menor y De translatione imperii . Traducido por Cary J. Nederman. Los textos de Cambridge en la historia del pensamiento político. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Marsilio de padua. El Defensor de la Paz . Editado y traducido por Annabel S. Brett. Los textos de Cambridge en la historia del pensamiento político. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

—— -. Defensor Pacis . Traducido por Alan Gewirth. Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Valla, Lorenzo. Sobre la donación de Constantino . Traducido por G. W. Bowersock. I Tatti Renaissance Library 24. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

Wyclif, John. Sobre la verdad de la Sagrada Escritura . Traducido por Ian Christopher Levy. Kalamazoo, MI: Publicaciones del Instituto Medieval, 2001.

Fuentes secundarias

Brundage, James A. Derecho canónico medieval . Londres: Longman, 1995.

Helmholz, R. H. El espíritu del derecho canónico clásico . Atenas: Prensa de la Universidad de Georgia, 1996.

Lahey, Stephen E. John Wyclif . Grandes pensadores medievales. Oxford:

Oxford University Press, 2009.
Leff, gordon. La herejía en la Edad Media tardía: la relación de la heterodoxia con la disidencia, c. 1250 – c. 1450 . 2 vols. Manchester: Manchester University Press, 1967.
Le Goff, Jacques. El nacimiento del purgatorio . Chicago: Prensa de la Universidad de Chicago, 1984.
Oberman, Heiko A. La cosecha de la teología medieval: Gabriel Biel y el nominalismo medieval tardío . 3ª ed. Durham, NC: Laberinto, 1983.
Ozment, Steven. La era de la reforma, 1250–1550: una historia intelectual y religiosa de la Europa medieval tardía y reformada . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 1980.
Prodi, Paolo. El príncipe papal: un cuerpo y dos almas: la monarquía papal en la Europa moderna primitiva . Traducido por Susan Haskins. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
Spade, Paul Vincent, ed. El compañero de Cambridge a Ockham . Cambridge Companions to Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
Ullmann, Walter. Una breve historia del papado en la Edad Media . Londres: Methuen, 1972.
Van Nieuwenhove, Rik. Una introducción a la teología medieval . Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

---

1 . Esta sección está adaptada de God Has Spoken: A History of Christian Thought , de Gerald Bray, © 2014, pp. 469–70, 476–508, 513–23. Utilizado con permiso de Crossway, un ministerio de publicaciones de Good News Publishers, Wheaton, IL 60187, www .crossway .org .

2 . Peter Lombard, Sententiae en IV libris distinctae , ed. Ignatius Brady, 2 vols. (Grottaferrata: Editiones Collegii Sancti Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–1981); Lombardo, las oraciones , trad. Giulio Silano, 4 vols., Fuentes medievales en traducción 42–43, 45, 48 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007–2010). Para un análisis e introducción, vea Philipp W. Rosemann, Peter Lombard (Oxford: Oxford University Press, 2004), y Marcia L. Colish, Peter Lombard , 2 vols., Brill's Studies in Intellectual History 41 (Leiden: Brill, 1994) . Véanse también los comentarios medievales sobre las "oraciones" de Peter Lombard , vol. 1, investigación actualed. G. R. Evans (Leiden: Brill, 2002), y vol. 2, ed. Philipp W. Rosemann (Leiden: Brill, 2009).

3 . Lombard, Sententiae 4.8.1.1.

4 . En particular, él yuxtapuso a Ambrose y Augustine, señalando cómo diferían unos de otros.

5 . Baldwin de Forde, Liber de sacramento altaris , en PL 204: 662.

6 . Ibid., PL 204: 679–80.

7 . Giuseppe Alberigo, ed., Conciliorum oecumenicorum decreta (Bologna: Istituto per le scienze religiose, 1973), 230; DH §802. La edición DH presenta los textos originales (generalmente latinos) con una traducción al inglés en las páginas opuestas.

8 . Lombard, Sententiae 4.14.1.1–2. La cita de Jerome es de la epístula 130.9.

9 . Lombard, Sententiae 4.17.1.13.

10 . Ibid., 4.17.3.1, 4.17.3.8.

11 . Ibid., 4.17.4.2.

12 . Ibid., 4.18.5.5–6.1.

13 . Ibid., 4.19.1.3.

14 . Ibid., 4.24.16.1.

15 . Tenga en cuenta que Lombard interpretó la palabra griega myst ² Rion en el texto no como “misterio”, sino como “sacramento”.

16 . Ver Gary Macy, La sabiduría del banquete: una breve historia de las teologías de la cena del Señor , 2ª ed. (Akron, OH: Publicaciones OSL, 2005), 144–51.

17 . Paul F. Bradshaw y Maxwell E. Johnson, Las liturgias eucarísticas: su evolución e interpretación (Londres: SPCK, 2012), 219. Véase también Macy, Banquet's Wisdom , 114–20; David N. Power, El misterio eucarístico: Revitalizar la tradición (Nueva York: Crossroad, 1994), 226–30, 248–49.

18 . Agustín de Hipona, De civitate Dei 21.26.

19 . Agustín de Hipona, Enchiridion 109-10. El texto adquirió gran autoridad en la Edad Media porque estaba incluido en el Decretum de Gratian(C. 13, q. 2, c. 23).

20 . Ver Jacques Le Goff, El nacimiento del purgatorio (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 96–127.

21 . Gratian, Decretum , C. 13, q. 2, c. 22.

22 . Hugo de San Víctor, De sacramentis 2.16.4.

23 . Bernard de Clairvaux, Sermo de diversis 16. La cita bíblica es de Ap. 21: 4.

24 . Lombard, Sententiae 4.21, 4.45.

25 . Le Goff, Nacimiento del purgatorio , 155–58, 362–66. A Peter le dieron el nombre de Comestor, o Manducator, que significa "el Devorador", ¡porque devoró libros!

26 . Ibid., 364–65.

27 . Thomas de Chobham, Summa Confessorum , ed. F. Broomfield, Analecta Mediaevalia Namurcensia 25 (Lovaina: Ediciones Nauwelaerts, 1968), 125–26.

28 . Ver Le Goff, Nacimiento del purgatorio , 241–45, para más detalles.

29 . Alejandro de Hales, Glosa en libros de texto Sententiarum Petri Lombardi 4.21.

30 . Ivo de Chartres, Prologus in Decretum , en PL 161: 47–60.

31 . Alberigo, Conciliorum oecumenicorum decreta , 245 (canon 21).

32 . Le Goff, Nacimiento del Purgatorio , 217.

33 . Buenaventura, Commentarium en IV libros Sententiarum 4.20.

34 . Buenaventura, Breviloquium 7.2.

35 . Buenaventura, Commentarium en IV libros Sententiarum 4.21.3.

36 . Ver Le Goff, Nacimiento del purgatorio , 266–78.

37 . Ibid., 278–80.

38 . Ver Walter L. Wakefield y Austin P. Evans, Herejías de la Alta Edad Media , Registros de civilización, fuentes y estudios 81 (Nueva York: Columbia University Press, 1969), 346–51, 371–73, donde encontramos evidencia de Las primeras creencias valdenses a este efecto. Ver también Gabriel Audisio,La disidencia de Waldensian: Persecución y supervivencia, c. 1170 – c. 1570 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), y para un grupo diferente, ver Robert Lerner, La herejía del espíritu libre en la Edad Media posterior (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007).

39 . Vea las tesis 5, 6, 8, 10, 13, 15, 20–22, 25–27, 82. Una traducción al inglés del texto original en latín está disponible en los Escritos Teológicos Básicos de Martin Luther , ed. Timothy F. Lull, 2ª ed. (Minneapolis: Fortaleza, 2005), 40–46.

40 . Este aspecto de la misma sigue siendo atractivo para algunas personas, incluidas las que deberían saber mejor. Por ejemplo, vea Jerry L. Walls, Purgatory: The Logic of Total Transformation (Oxford: Oxford University Press, 2012), escrito por alguien que dice ser un protestante evangélico.

41 . Agustín de Hipona, De spiritu et littera 26.45.

42 . Agustín de Hipona, De Trinitate 15.17.31.

43 . Haimo de Auxerre, Expositio en epístulas de Sancti Pauli , en PL 117: 391C. El texto que se comenta es Rom. 3:24: "Justificado por su gracia como un regalo".

44 . Bruno de Colonia, Expositio in omnes epistulas Pauli , en PL 153: 55B – C. El texto que se comenta es Rom. 5:20: "La ley entró para aumentar la transgresión".

45 . Hervé de Bourg -Dieu, Expositio in epistulas Pauli , en PL 181: 642D. Este comentario se refiere a Rom. 3:31. Tenga en cuenta que Hervé no distinguió libertas de liberum arbitrium .

46 . Peter Comestor, Sermo , 17.

47 . William de Auxerre, Summa aurea 3.2.1 (fol. 121v).

48 . Alan de Lille, Contra haereticos 1.51.

49 . Alejandro de Hales, Glosa en libros de texto Sententiarum Petri Lombardi 4.17.7; Alberto el Grande, Comentario sobre las oraciones del lombardo 4.17a.10; Buenaventura, Commentarium en IV libros Sententiarum 2.16.1.3; Tomás de Aquino, Super Primo Libro Sententiarum 4.17.1.4; Tomás de Aquino, Summa Theologiae 1a2ae.113.6.

50 . Summa Theologiae 1.2.113.8.

51 . Ver William de Auvernia, Opera omnia 1.310.aF, donde define este principio.

52 . Aquinas, Summa Theologiae 1.2.114.1.
53 . John Duns Scotus, Opus Oxoniense 4.1.6.10–11.
54 . Ibid., 4.14.4.14.
55 . Ver Gordon Leff, William of Ockham: La metamorfosis del discurso escolástico (Manchester: Manchester University Press, 1975).
56 . Ver, por ejemplo, Manuel Santos -Noya, Die Sünden- y Gnadenlehre des Gregor von Rimini , Europäische Hochschulschriften, ser. 23, Theologie 388 (Frankfurt-am-Main: Peter Lang, 1990).
57 . John Wyclif, De scientia Dei , fol. 61v .; Jan Hus, Super IV. Sententiarum 2.27.5.
58 . Ver Heiko A. Oberman, La cosecha de la teología medieval: Gabriel Biel y Nominalismo medieval tardío , 3ª ed. (Durham, NC: Labyrinth, 1983). El proceso de justificación se discute en 146-84.
59 . Gabriel Biel, Collectorium 4.14.2.1, n. 2D.
60 . Ibid., 4.14.2.2.
61 . Ibid., 4.4.1.2, concl. 5O.
62 . Gabriel Biel, Sermones 1.102E.
63 . Ibid., 1.101D.
64 . Oberman, Cosecha de la teología medieval , 165.
65 . Biel, Collectorium 1.17.3.3, dub. 2G.
66 . Oberman, Cosecha de la teología medieval , 170.
67 . Biel, Collectorium 2.27.1.1, n. 3.
68 . Ibid., 2.27.1.3., Dub. 4O.
69 . Ibid., 2.27.1.2., Concl. 4K.
70 . Biel, Sermones 1.70F.
71 . Martin Luther, Dictata super Psalterium 114: 1 (Vulgate: 113: 1), LW 4: 257.

72 . Este credo probablemente fue escrito en (o poco después) el Primer Concilio de Constantinopla en 381, aunque hoy lo conocemos como el Credo de Nicea debido a la creencia errónea de que fue producido por el Primer Concilio de Nicea en 325. Rápidamente se convirtió, y ha permanecido, la declaración de fe más extendida en el mundo cristiano.

73 . Estos consejos son llamados ecuménica de la palabra griega oikoumen ² , que era el término utilizado para describir el Imperio Romano (véase Lucas 2: 1).
74 . Los consejos se celebraron allí en 553, 680–681, 692, 870 y 880. La única excepción fue el Segundo Concilio de Nicea (787), pero Nicea está a solo un día de viaje de Constantinopla, por lo que fue fácilmente accesible desde la capital.
75 . En 1054, el Papa y el patriarca se excomulgaron mutuamente, pero si esto se aplicaba a sus iglesias (y no solo a ellas personalmente) era un tema de debate. Sin embargo, es indicativo de la naturaleza fuertemente personal de la autoridad que la división personal entre los líderes se convirtió en un cisma de las iglesias y se ha mantenido así desde entonces.
76 . Estas fueron las primeras de modo - llamados consejos “ecuménicos” que deberían ser convocados por el Papa y no por el emperador. También fueron los primeros a los que el Papa asistió en persona.
77 . El texto en latín está impreso en F. M. Powicke y C. R. Cheney, eds., Councils and Synods, con Otros documentos relacionados con la Iglesia inglesa (Oxford: Clarendon, 1964), 2: 747. Tenga en cuenta que Othobon usó la misma palabra "pontífice" (pontifex) tanto para Cristo como para los papas. En 1276, él mismo se hizo papa brevemente, tomando el nombre papal Adriano V.
78 . Para los detalles de esta historia, vea Walter Ullmann, Una breve historia del papado en la Edad Media (Londres: Methuen, 1972), 251–78.
79 . Marsilio de padua, defensor pacis , trad. Alan Gewirth (Toronto: University of Toronto Press, 1980), 340. Ver también Marsilius of Padua, El Defensor de la Paz , ed. y trans. Annabel S. Brett, Cambridge Textos en la historia del pensamiento político (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 443.
80 . Este fue el tema de su libro De translatione imperii , que escribió en algún momento después de completar Defensor pacis en 1324.
81 . Él desarrolló esta idea en su Dialogus inter magistrum et discipulum , ed. M. Goldast, Monarchiae Sancti Romani Imperii sive Tractatum de iurisdictione imperiali, regia, et pontificia seu sacerdotali (Fráncfort del Meno: J. D. Zunner, 1668), 2: 394–957.
82 . Vea Oberman, Cosecha de teología medieval , 361–422, para una discusión completa de este tema.
83 . John Wyclif, De veritate Sacrae Scripturae 2.20.150–51. Cf. John Wyclif, Sobre la verdad de la Sagrada Escritura , trad. Ian Christopher Levy (Kalamazoo, MI: Publicaciones del Instituto Medieval, 2001), 280–81.
84 . Al parecer, los nobles fueron decapitados y fueron colgados plebeyos, pero dado que la herejía no era una clase - con base crimen, se pensó mejor encontrar un castigo que podría aplicarse a todos por igual. Algunos también creían que las llamas purgarían los pecados de un pecador y le permitirían ingresar al purgatorio (y finalmente al cielo) en lugar de ir a la condenación eterna en el infierno.
85 . Es posible que la prohibición original haya sido motivada por consideraciones higiénicas, pero esto es incierto.
86 . Lorenzo Valla, Sobre la Donación de Constantino , trad. G. W. Bowersock, I Tatti Renaissance Library 24 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007).

87 . Para los detalles de este argumento, vea Oberman, Cosecha de la teología medieval , 397–408.
88 . Ibid., 404–6.

89 . El consejo no se reunió hasta 1545 (en Trento, en el norte de Italia), que fue demasiado tarde para curar el cisma protestante, aunque hizo mucho para corregir los abusos más flagrantes en lo que quedaba de la Iglesia Católica Romana.
90 . Este sigue siendo el caso, en diversos grados, en las iglesias estatales de Inglaterra, Dinamarca, Noruega y Finlandia, donde incluso los asuntos de fe y doctrina están, en última instancia, sujetos a la autoridad de los respectivos parlamentos nacionales, que en teoría podrían invalidar cualquier cosa que la Biblia o la tradición de la iglesia podría requerir. Sin embargo, debe agregarse que si eso sucediera alguna vez, el resultado más probable sería la separación de iglesia y estado, como ocurrió en Suecia en 2000.

3

Los Reformadores y sus Reformas

Carl R. Trueman and Eunjin Kim

RESUMEN
La Reforma del siglo XVI tomó varias formas y exhibió numerosos énfasis en los lugares en que se arraigó. Si bien el trabajo de Lutero en Alemania fue fundamental para todo lo que sucedió, las Reformas en Suiza, Ginebra, Inglaterra y Escocia recibieron una forma única ya que el protestantismo se estableció en diferentes circunstancias sociales, económicas y políticas. Ciertos temas permanecieron constantes, como la necesidad de que la iglesia esté regulada por las Escrituras, pero surgió una diversidad considerable en los asuntos de los sacramentos, la organización de la iglesia y la relación entre la iglesia y el magistrado civil.

Introducción

Mientras que la teología de la Reforma sigue siendo una fuente vital de pensamiento para el protestantismo evangélico, el conocimiento de la historia que dio a esta teología su forma a menudo es más débil de lo que debería ser. Figuras como Lutero y Calvino ocupan un lugar destacado en la imaginación evangélica popular, pero a menudo son más como símbolos heroicos que como guías teológicas de primera mano. Además, muchos estudiosos ahora reconocen que la *Reforma* en singular es un nombre poco apropiado. La turbulencia política y eclesiástica del siglo xvi fue muy variada. Es cierto que las diversas tradiciones de protestantismo magisterial produjeron lo que

puede describirse como una serie de consensos confesionales:Luterana, reformada y anglicana. Además, el catolicismo reformista produjo una serie de cánones y decretos extraordinariamente comprensivos y coherentes en el Concilio de Trento. [1] Sin embargo, los antecedentes educativos, los contextos políticos e incluso las condiciones geográficas sirvieron para dar a los diversos casos de reforma una apariencia relativamente diversa. Por lo tanto, en realidad es más apropiado hablar de Europa *Reformas* , como en el título de Carter Lindberg bien - conocida historia del período. [2]

En ese sentido, este ensayo examinará los movimientos clave en la Reforma magisterial: la Reforma Luterana; la Reforma Suiza, incluida Ginebra; las reformas inglesas y escocesas; y la Reforma Católica como culminación en el Concilio de Trento. [3]

La reforma luterana

La figura de Lutero presenta la imagen popular de la Reforma como ninguna otra. Hay una buena razón para esto. Su vida dio forma al futuro de la iglesia cristiana de maneras únicas. Su protesta temprana contra las indulgencias no solo ayudó a poner de manifiesto el desencanto generalizado con la iglesia, sino que también su enfoque personal de varias preocupaciones (autoridad, justificación, la Cena del Señor) dio forma al modo en que se encuadraron los debates teológicos del día. procesado

Nacido en 1483 en Eisleben, hijo de un gerente de una mina, Lutero se convirtió en un monje agustino en 1505 como resultado de haber sido atrapado en una terrible tormenta. También fue ordenado sacerdote, lo que significaba que siempre tendría deberes pastorales regulares además de aquellos relacionados con su vocación monástica. En 1509, se trasladó a la nueva Universidad de Wittenberg, donde enseñó durante gran parte de su vida restante. Un año más tarde, una visita de negocios a Roma por su orden lo enfrentó no solo con las alturas de la piedad medieval, centrada en las reliquias, sino también con la corrupción de la Sede romana.

Lutero llegó a la fama cuando, en octubre de 1517, clavó sus famosas noventa y cinco tesis contra las indulgencias en la puerta de la iglesia del castillo en Wittenberg. Al hacer esto, simplemente estaba pidiendo un debate sobre la práctica de permitir que los cristianos compren tiempo libre para el purgatorio para ellos o para sus seres queridos. Esto se había convertido en un problema pastoral apremiante para Lutero cuando Johann Tetzel (1465–1519) llegó cerca para vender indulgencias. Para Lutero, esta práctica

convirtió efectivamente la gracia de Dios en un producto para comprar o vender en el mercado, sin referencia al arrepentimiento ni a la fe.

Los detalles de los sucesos posteriores que este acto inicialmente no descriptivo precipitado se han ensayado bien muchas veces. Las noventa y cinco tesis se convirtieron en un tramo popular y un punto de reunión para oponerse a Roma. En abril de 1518, Lutero presidió una disputa en Heidelberg, donde él articuló memorablemente su famosa distinción entre el teólogo de la gloria y el teólogo de la cruz. En pocas palabras, el teólogo de la gloria asume que Dios está hecho a imagen del hombre y, por lo tanto, se ajusta a las expectativas humanas. Así, por ejemplo, para agradar a Dios, uno hace buenas obras para ganarse su favor, como lo haría con un ser humano. El teólogo de la cruz.Sin embargo, mira la revelación de Dios de sí mismo en la cruz para comprender cómo Dios ha elegido ser para nosotros. Allí, Dios muestra que él es fuerte a través de la debilidad y supera la muerte, no evitándola sino atravesándola. Este contraintuitivo Dios contradice todas las expectativas humanas.

Después de Heidelberg, el movimiento de Lutero hacia una ruptura definitiva con la iglesia medieval, tanto teológica como eclesiásticamente, continuó su ritmo. La iglesia no lo puso bajo custodia en la Dieta imperial de Augsburgo a fines de 1518. Debató con Johann Eck (1486-1543) en la Universidad de Leipzig en 1519, momento en el cual surgió el problema de la autoridad (es decir, sola Scriptura). Como una preocupación central de la Reforma. Escribió los tres grandes manifiestos de su proyecto de reforma en 1520, año en que también fue excomulgado. Y luego, en 1521, fue juzgado, pero sobrevivió, la Dieta de Worms.

Lo que surgió en los cuatro años posteriores a la publicación de las noventa y cinco tesis fueron los principios centrales de la teología de Lutero. Los seres humanos están muertos en pecado, incapaces de acercarse a Dios con sus propias fuerzas. Dios mismo en Cristo ha tomado carne humana y ha muerto y resucitado. El creyente puede captar la justicia de Cristo cuando confía en la Palabra de Dios, que lo une a Cristo y lo lleva a un intercambio gozoso de los pecados del creyente por la justicia de Cristo.

En la práctica, esto significaba que la Palabra predicada se convirtió en el centro de la comprensión de Lutero de la vida cristiana. El predicador tuvo que proclamar primero la ley, para recordar a sus oyentes cuán lejos de la santidad de Dios cayeron, y luego el evangelio, para señalarles la promesa de la salvación en Cristo, que había hecho todo por ellos. Esta ley Evangélicos, comando - promesa dialéctica yacía en el corazón mismo de la comprensión de Lutero de la fe cristiana.

La década de 1520 comenzó muy positivamente para Lutero. Heredero de la expectativa escatológica medieval, Lutero llenó sus escritos con confianza de que la Reforma anunciaba el inminente regreso de Cristo. Sin embargo, a medida que avanzaba la década, la Reforma luterana sufrió contratiempos externos e internos. Las revueltas iconoclastas en Wittenberg en 1521-1522 indicaron fuerzas más radicales dentro de la Reforma, y se volvieron mucho más peligrosas en la serie de rebeliones conocida como la Guerra de los Campesinos de 1525. Este conflicto destruyó la frágil coalición anticlerical de ministros, caballeros y Campesinos sobre los cuales se había construido el movimiento luterano. El propio rechazo violento de Lutero a la causa de los campesinos también dañó su propia reputación.

Otros dos acontecimientos de importancia también se produjeron en 1525. Lutero se casó con la ex monja Catalina de Bora (1499-1552) y por lo tanto se convirtió en el más alto - Perfil ex sacerdote contravenir su voto de celibato. Más significativamente desde una perspectiva teológica, publicó su refutación del trabajo de Erasmo (1466-1536) de 1524, Una diatriba sobre el libre albedrío . Erasmo, bajo la presión de las autoridades de la iglesia para declararse a sí mismo con respecto a Lutero, había publicado el trabajo para mostrar su oposición a la Reforma luterana. Apuntó (y defendió) dos cosas que eran fundamentales para la teología de Lutero: la esclavitud de la voluntad humana y la claridad o perspicacia de las Escrituras.

En la respuesta de Lutero, en la esclavitud de la voluntad , que explicada tanto el contra - Pelagianafundamento de su soteriología y su comprensión de la claridad fundamental de las Escrituras. De hecho, estas dos cosas están en el centro de su disputa con Roma. La primera justificación se basa en la gracia a través de la instrumentalidad de la fe, que, por lo tanto, socava la noción de la gracia sacramental. Esto efectivamente destruyó la autoridad de la iglesia medieval, construida como estaba en el sacerdocio sacramental. La segunda fue la respuesta de Lutero a la crisis de autoridad en la iglesia: si el papado y los concilios se equivocaron, ¿dónde podría encontrarse la verdad? Lutero respondió esencialmente afirmando que la Escritura en sí misma era lo suficientemente clara en los puntos vitales de la doctrina de que no era necesario enseñar magisterio como el papado.

El otro gran desarrollo teológico de la década de 1520 fue la controversia eucarística con Huldrych Zwingli (1484-1531). Zwinglio, el reformador de Zúrich, sostuvo una comprensión muy simbólica de la Cena del Señor. Para Lutero, era vital que la carne y la sangre de Cristo estuvieran realmente presentes en el pan y en el vino, porque solo Dios en la carne era quien revelaba a Dios como misericordioso. Si el Espíritu, pero no la carne, estaba

presente, entonces la Cena del Señor era ley, no evangelio, y no trajo más que condenación y desesperación.

La controversia entre Lutero y Zwinglio llegó a un punto crítico en el castillo de Marburg en 1529, cuando Felipe, Landgrave de Hesse (1504-1567), reunió a los principales luteranos y teólogos reformados en un esfuerzo por forjar una alianza pan - protestante contra las fuerzas de la Santo Imperio Romano. Las dos partes acordaron catorce y medio de quince puntos teológicos. El medio punto en el que no estaban de acuerdo se relacionaba con la presencia real de Cristo en la Santa Cena. Para Lutero, esto no era negociable, y cualquier compromiso al respecto era un compromiso del evangelio. Por lo tanto, la falta de acuerdo en Marburg fue el origen de la ruptura formal entre las iglesias luterana y reformada.

Lutero vivió otros diecisiete años después de Marburgo. Quizás el desarrollo más importante de este tiempo fue la producción de la Confesión de Augsburgo, escrita por Philipp Melanchthon (1497–1560) en 1530. [4] Los príncipes luteranos y las ciudades del Sacro Imperio Romano se suscribieron a esta norma, formando así la base de la Liga Schmalkaldic, una alianza defensiva luterana diseñada para proteger los territorios e intereses de los estados luteranos en el imperio. En 1540, Melanchthon revisó la Confesión de Augsburgo de una manera que suavizó la enseñanza sobre la presencia real y la hizo más aceptable para los reformados. De hecho, fue a esta *versión* , la *Variata* , o "Alterada", a la que Calvino se suscribió. Sin embargo, la *invariata.*, o "Sin alterar", sigue siendo el estándar para los luteranos en todo el mundo de hoy.

Los últimos años de Lutero fueron notoriamente marcados por el aumento de la ira y la amargura hacia los judíos. En 1523, había escrito un tratado que era notable por los tiempos: Jesucristo nació como judío , en el que había alentado a los cristianos a tratar a los judíos con amor y respeto para ganar una audiencia para el Evangelio. Veinte años después, en 1543, escribió el violento Sobre los judíos y sus mentiras , que abogaba por la persecución extrema de los judíos.

La muerte de Lutero en 1546 tuvo dos efectos significativos. Primero, el emperador fue envalentonado para atacar y debilitar dramáticamente la Liga de Schmalkaldic. Esta lucha entre el imperio y la Liga continuó hasta la Paz de Augsburgo en 1555, que efectivamente dividió al imperio legalmente en líneas confesionales. El principio de la paz era que cada región debería tener

su religión determinada por la posición confesional de su príncipe. Así nació el estado confesional.

El segundo efecto de la muerte de Lutero fue una guerra civil teológica dentro de la propia iglesia luterana por la propiedad del legado de Lutero. La iglesia se dividió entre los filipistas o seguidores de Philipp Melanchthon y los luteranos Gnesio ("Real") bajo el liderazgo de hombres como Matthias Flacius Illyricus (1520–1575). Los primeros tendían a ser más concesivos al catolicismo romano en cuestiones de estética y también a ser menos insistentes en la centralidad de la presencia real en las discusiones ecuménicas. Los últimos eran mucho más militantes en cuanto a la no negabilidad de la teología eucarística de Lutero. La disputa se terminó de manera efectiva con la producción de la Fórmula de Concordia en 1577, que, aunque no respaldó todas las posiciones de Illyricus, fue en términos generales una victoria para los Gnesios.

La reforma suiza

La Reforma suiza siguió un camino de reforma diferente al de Wittenberg. Una distinción vino de los contextos políticos de las dos regiones. Considerando que las ciudades imperiales alemanas dependían de la regla del emperador, la Confederación Suiza consistía en auto - rectorciudades ligeramente limitadas por alianzas militares, que las sometieron a la población local. Así, para el éxito de la Reforma, Lutero dependió de las autoridades para brindarle protección, mientras que Zwinglio se involucró directamente en el poder político de Zúrich. Además, los dos hombres tenían diferentes antecedentes intelectuales. A diferencia de Lutero, quien fue entrenado como hombre medieval en el monasterio, Zwinglio era un hombre moderno entrenado como humanista en las ciudades. El grado de influencia de los dos hombres también difería, ya que Zwinglio, aunque influyente, nunca alcanzó el papel dominante que desempeñó Lutero en la Reforma luterana.

Zwinglio nació el 1 de enero de 1484- sólo unos dos meses después de Luther- en Wildhaus, Toggenburg, en un bien -a- hacer familia campesina. A los diez años, se mudó a Basilea, y en 1498, estudió en la Universidad de Viena, y luego regresó a Basilea, donde recibió su licenciatura en 1504 y su maestría en 1506. Los pensamientos de Zwingli fueron moldeados por esfuerzos humanistas para leer clásicos. Textos y autores patrísticos y para estudiar los idiomas originales, todos muy influenciados por las obras de Erasmus. En 1506, al completar sus estudios, fue ordenado y llamado a ser el párroco de Glarus, donde sirvió durante los próximos diez años.

Las experiencias en Glarus no fueron del todo agradables para Zwinglio. El comercio de mercenarios había sido un negocio de exportación económicamente exitoso para la Confederación Suiza. En 1510, sin embargo, Zwinglio escribió su poema alegórico "El buey", atacando el uso del ejército suizo para guerras extranjeras. Además, cuando participó en las campañas como capellán, presenció personalmente los efectos devastadores de los mercenarios y se horrorizó por la muerte de miles de soldados suizos. Su oposición a tal práctica lo puso en tensión con los magistrados de Glarus. Sin embargo, aprobó el uso de mercenarios cuando se trataba de defender al papa:de quien recibía una pensión papal. En 1516, fue trasladado a una parroquia en Einsiedeln, famosa por el santuario de la Virgen Negra. Pasó gran parte de su tiempo dominando los idiomas bíblicos y leyendo el Nuevo Testamento griego de Erasmus. Un poderoso predicador, Zwinglio consideraba que su ministerio de predicación era un oficio profético. Habiendo ganado prominencia para la predicación bíblica, fue llamado a Zurich en 1518 como el sacerdote popular del Gran Ministro. Antes de su nombramiento, el rumor había sido que era culpable de tener una relación sexual con una hija de un bien - offCiudadano, a lo que él admitió, pero incluso eso no fue suficiente para dejarlo en el cargo ya que su caso fue como muchos otros sacerdotes en su época. En Zurich, comenzó a predicar a través del libro de Mateo, fertilizando gradualmente el suelo para la reforma que pronto estallaría allí y en la Confederación.

Si gran parte de la forma de pensar de Lutero fue moldeada por su crisis existencial en busca de certeza, pensamientos de Zwinglio fueron formados en gran medida por la plaga que se extendió desde 1519 hasta 1520 en Zurich, que acabó con uno - cuarto de la población de Zúrich, incluyendo a su hermano. Habiendo perdido una cuarta parte de su congregación y casi muriendo por cuidar de los enfermos, Zwinglio se preocupó por la providencia de Dios. La experiencia traumática lo dejó aferrado a la doctrina de la soberanía de Dios, con la esperanza de que al final del día, Dios de alguna manera resolvería toda tragedia para el bien.

La Reforma pública en Zúrich comenzó de una manera peculiar al comer salchichas durante la Cuaresma el 9 de marzo de 1522. Zwinglio estaba en la casa del impresor Christoph Froschauer (ca. 1490-1564) con algunos de sus trabajadores cuando les sirvieron salchichas. . El grupo de hombres reunidos auto - conscienterompió el ayuno de la Cuaresma al comer la carne, aunque Zwinglio no se unió a ellos en el acto. Sin embargo, cuando se difundió la noticia de esta escandalosa rebelión, Zwinglio, que ya era un predicador influyente del Gran Ministro, insistió en el tema predicando sobre el tema de la libertad cristiana. Enfatizó que los cristianos eran libres de tomar sus

propias decisiones sobre el ayuno porque la Biblia no lo requería y que no era la comida sino la fe del creyente lo que realmente importaba. Un mes después, su sermón fue publicado como un folleto. Al defender la libertad cristiana, también señaló que el tema del celibato clerical no tenía fundamento en las Escrituras, y se enfrentó al obispo de Constanza con una petición. En abril de 1524, se casó con una viuda, Anna Reinhart (1484-1538), haciendo públicamente su declaración sobre el tema.

En el corazón de estos dos asuntos, el "asunto de las salchichas" y el celibato clerical, estaba la cuestión del peso que tenían las autoridades de la iglesia y las Escrituras. Zwingli afirmó que todo tenía que ser juzgado por la Escritura, la noción de sola Scriptura, mientras que el obispo argumentó que solo la iglesia debería tener el poder de interpretar las Escrituras, dando prioridad a la autoridad de la iglesia. La Dieta Confederada en Baden acusó a Zwinglio de herejía y encontró a Zúrich culpable de permitirle predicar tonterías. Para resolver el conflicto, el consejo de Zurich decidió celebrar una disputa pública. Zurich no tenía una universidad sofisticada como Wittenberg. Sin embargo, el propósito de esta reunión no era ser una disputa académica, sino una disputa pública, que se desarrollaba en lengua vernácula y estaba abierta a los comerciantes, artesanos y gente del lugar. Representantes de otras ciudades suizas como Berna y Basilea se unieron. El 29 de enero de 1523, seiscientas personas se reunieron, y Zwinglio preparó su “Sesenta y sieteArtículos. ”Con solo las Biblias en hebreo, griego y latino puestas sobre su mesa, él defendió magníficamente su opinión sobre la autoridad principal de las Escrituras, aferrándose a las mentes de las personas y los magistrados y acercándolos a una postura favorable sobre la Reforma. . Como resultado, el concilio ordenó a todos los predicadores de Zurich predicar solo de las Escrituras. Sin embargo, no solo fueron los puntos de vista teológicos los que motivaron a los magistrados a apoyar a Zwingli, sino también los amplios intereses políticos para reducir la influencia del clero en la ciudad y en la autonomía local.

La segunda disputa siguió en octubre de ese mismo año. La predicación bíblica llevó a las personas a cuestionar seriamente el lugar de las imágenes, los santos y las reliquias en la iglesia, e incluso la legitimidad de la misa. Respondieron mediante actos de iconoclasia, destruyendo adornos de iglesias y arrancando crucifijos de las calles. En reacción a tal violencia, los magistrados pidieron una segunda disputa. En cuanto al ritmo y método de reforma, Zwinglio argumentó que el cambio debe producirse arriba - abajoDe manera ordenada, implementado por los magistrados a la gente, no al revés. Algunos hombres que estuvieron presentes en la reunión, como Konrad Grebel (ca. 1498–1526) y Balthasar Hubmaier (ca. 1480–1528), consideraron que el método de reforma de Zwingli era demasiado moderado, y deseaban

continuar su propia reforma en una Manera mucho más radical. Esto eventualmente dio origen al movimiento anabaptista. Sobre el uso de las imágenes, Zwinglio y su amigo Leo Jud (1482-1542) afirmaron que todas las imágenes deben ser completamente prohibidas en las iglesias. Incluso se prohibió la música, estableciendo una forma muy simple de adoración y estética eclesiástica en Zurich. En 1525, la misa fue finalmente abolida y fue reemplazada por el texto litúrgico de Zwingli.

El ascenso de los anabaptistas generó serios problemas para Zurich. Lo que comenzó como insatisfacción con el ritmo de la reforma de Zwingli cobró impulso a través de algunos líderes carismáticos que afirmaban tener la verdadera iglesia y comenzaron a rebautizar a las personas en su comunidad. Rechazaron el bautismo infantil y separaron la historia de la salvación de Dios en el Antiguo Testamento del Nuevo con respecto a los sacramentos. Los anabaptistas eran considerados extremadamente peligrosos ya que no encajaban socialmente, y muchos de ellos se ahogaron en Zurich. Tales polémicas incitaron a Zwingli a desarrollar sus pensamientos sobre el pacto, y su sucesor, Heinrich Bullinger (1504–1575), más tarde formuló el concepto en una doctrina más elaborada, defendiendo la continuidad en la historia de la salvación de Dios.

Junto con los debates en curso, la doctrina de la Cena del Señor surgió como el siguiente gran punto de controversia. Zwinglio interpretó el "es" de la declaración de Jesús , "Este es mi cuerpo", de manera simbólica, insistiendo en que el pan y el vino significaban.El cuerpo y la sangre de cristo. Para él, el argumento de Lutero sobre la presencia real de Cristo parecía demasiado cercano a la transubstanciación. Además, Zwinglio afirmó que como el Cristo corporal está sentado a la diestra del Padre, la carne de Cristo no puede estar presente en el pan y el vino. Si Cristo estuviera físicamente presente en los elementos, entonces la Cena del Señor se convertiría en un acto de idolatría. Para Zwinglio, Cristo no estaba realmente presente en la Cena del Señor, sino que estaba presente en los corazones de los creyentes a través de su fe. Después de una serie de amargos intercambios entre Lutero y Zwinglio, el choque culminó en el Coloquio de Marburgo en 1529.

Mientras tanto, los esfuerzos hacia la reforma se extendieron rápidamente por toda la Confederación. La impresión y la predicación fueron los dos factores más importantes que contribuyeron a este movimiento. Otras ciudades como San Gall y Appenzell adoptaron la predicación bíblica, lo que resultó en resistencia contra los estados católicos. Las iglesias quitaron los ornamentos y buscaron una forma simple de adoración, siguiendo el ejemplo de Zurich. Políticamente, las conversiones de Berna en 1528 y Basilea en

1529 fueron particularmente importantes para avanzar en la Reforma. El líder clave en Basilea fue Johannes Oecolampadius (1482–1531), un experto en los padres de la iglesia y en la exégesis bíblica. Basilea tenía una universidad donde Erasmus enseñó hasta su muerte en 1536 y una imprenta que difundió escritos protestantes e hizo accesibles las ideas a una audiencia más amplia en su propio idioma.Francés - hablando tierras, aunque las Berna estaban dispuestos a negociar con los católicos cuando se cumplieron sus deseos políticos. No obstante, a pesar de las diferentes intenciones políticas para adoptar la causa zwingliana, los lazos religiosos que las unían hicieron que las ciudades protestantes se unieran. La alianza de los estados católicos, sin embargo, también se fortaleció en oposición al nuevo orden. Esto profundizó al protestante - católico.Las tensiones hasta un punto que hicieron inevitable la guerra. Como un fuerte defensor de la guerra religiosa, Zwingli tomó la espada para luchar contra los enemigos católicos en la Segunda Guerra de Kappel en 1531. Se enfrentó a un final brutal, ya que su cuerpo fue descuartizado y quemado. La guerra terminó en un desastre y dejó una profunda división religiosa en la Confederación Suiza, sobre la cual el poder católico recuperó el dominio.

La Reforma suiza entró en un tiempo de confusión. ¿Hubo alguna esperanza de éxito para la reforma? La Confederación estaba dividida, muchas de las ciudades reformadas volvieron al catolicismo, las que permanecieron reformadas culparon a Zurich de la guerra y los anabaptistas solo agravaron los problemas. Parecía que la Reforma Suiza había llegado a un punto muerto. Los esfuerzos para reconciliarse con los luteranos surgieron de Berna y Basilea con la mediación de Estrasburgo, pero concluyeron con un éxito limitado. El cambio clave provino de las principales ciudades reformadas suizas cuando comenzaron a participar en discusiones teológicas entre sí. El resultado del primer consejo de iglesias reformadas celebrado en Basilea fue la Primera Confesión Helvética de 1536, que sentó las bases para la dirección futura de las iglesias reformadas suizas.

Después de la muerte de Zwingli, Zurich nombró a Heinrich Bullinger, en 1532, como su sucesor en la Gran Iglesia. Con el polémico legado de Zwingli en el fondo, la difícil tarea de Bullinger era hacer avanzar la Reforma manteniendo unidas a las autoridades de Zurich y la Confederación. Su don por escrito, su énfasis en la interpretación de las Escrituras, sus preocupaciones profundamente pastorales y su habilidad política demostraron que era el hombre adecuado para el trabajo. Pronto obtuvo el control de las iglesias de Zurich y se convirtió en un hombre de gran importancia, cuya influencia se extendió a toda Europa occidental, incluida Inglaterra. Su libro The Decades (1549-1552) alcanzó una amplia popularidad como el recurso teológico más importante para los pastores en el siglo XVI, incluso más que

los Institutos de Calvino..

Con Bullinger a la vanguardia, la Reforma suiza entró en una fase de desarrollo teológico bajo un nuevo liderazgo, aunque no ocurrió en uniformidad. En Basilea, después de la muerte de Oecolampadius en 1531, Oswald Myconius (1488–1552) dominó la escena hasta que un hombre con simpatías luteranas llamado Simon Sulzer (1508–1585) llegó en 1548 para convertirse en el jefe de la iglesia. Dirigió la iglesia de Basilea hacia posiciones luteranas y se opuso a la teología de Calvino, especialmente a su doctrina sobre la predestinación. Una vez que se reabrió después de la guerra, la Universidad de Basilea atrajo a estudiantes reformados y luteranos de toda Europa. En 1549, Wolfgang Musculus (1497-1563) llegó a Berna, donde escribió su obra más importante, Loci Communes.. En 1556, Peter Martyr Vermigli (1499-1562), un refugiado italiano, fue nombrado profesor del Antiguo Testamento en Zurich. Su apoyo a la visión de Calvino de la doble predestinación condujo a la destitución de Theodor Bibliander (1506–1564), que había enseñado en Zúrich durante treinta años. La predestinación fue uno de los temas más debatidos en la Reforma Suiza. Bullinger se diferenció de Vermigli y Calvino porque se negó a hablar de la elección de Dios de los condenados, pero más bien enfatizó la elección en relación con Cristo como parte de la voluntad salvífica de Dios para con su pueblo. Aunque Ginebra no formaba parte de la Confederación, Calvino también tuvo un papel importante en la Reforma suiza. En 1549, Calvino y Bullinger fueron los coautores del Consenso Tigurinus, o el Consenso de Zurich, para llegar a un acuerdo sobre la Cena del Señor,

El desarrollo teológico de la Reforma suiza maduró hasta su plena madurez con la Segunda Confesión Helvética de 1566. Originalmente escrito como una breve confesión de fe por Bullinger para Frederick III, Elector Palatine (1515–1576), fue revisado como una confesión para el toda la iglesia suiza Los confederados reformados, así como Ginebra, aceptaron el documento, pero las simpatías luteranas de Basilea les impidieron firmar la confesión hasta 1644. Ganó gran popularidad internacional como confesión ortodoxa reformada contra los cánones de Trento y el Libro luterano de Concord.

En el momento de la muerte de Bullinger en 1575, el escenario central de la Reforma se había desplazado a Ginebra y los Países Bajos. El legado de la Reforma suiza, sin embargo, continuó. Según Bruce Gordon, lo que distinguió a los teólogos suizos fue "un énfasis en la dimensión histórica de la salvación de Dios, la elaboración del pacto eterno de Dios". [5] Los intereses teológicos de la Reforma suiza se centraron principalmente en doctrinas

como la cristología y la predestinación en la luz. de la soberanía de dios. La próxima generación de reformadores suizos se basó en estas doctrinas de sus predecesores con mayor precisión a medida que surgían las instituciones académicas y el contexto polémico pasaba de una discusión interna a centrarse en sus oponentes luteranos y católicos.

La Reforma Genevana

Si había un lugar en Europa en la segunda mitad del siglo xvi que fuera reconocido como el mejor modelo de cómo debería ser una iglesia reformada, era Ginebra. Jóvenes intelectuales de Inglaterra, Francia y los Países Bajos, que a menudo huyen de la persecución, viajaron a Ginebra para aprender teología reformada y ser entrenados como pastores. Regresaron a sus tierras nativas con su imaginación atrapada por las nuevas visiones teológicas que habían visto y experimentado en esta ciudad santa.

En el centro del desarrollo de la Reforma de Ginebra estaba el francés Juan Calvino (1509-1564). Nacido el 10 de julio de 1509, en Noyon, Picardía, Calvino fue de veinte - de seisaños más joven que Lutero. Su ambicioso padre organizó beneficios para el joven Calvino de la iglesia local para apoyar su educación. En agosto de 1523, a la edad de catorce años, Calvino fue a París a estudiar para el sacerdocio en el Collège de la Marche, donde estudió latín y retórica con uno de los mejores eruditos de la época, Mathurin Cordier (ca. 1480-1564).). Al año siguiente, se matriculó en el Collège de Montaigu como alumno de Noel Beda (ca. 1470–1537). Sin embargo, en 1528, el padre de Calvino le ordenó repentinamente que cambiara su camino hacia una carrera legal en busca de una vocación más lucrativa. Calvino se mudó a Orléans, luego a Bourges para estudiar derecho, pero cuando su padre murió en 1531, regresó inmediatamente a sus estudios humanistas. De hecho, su primera publicación, un comentario sobre De Clementia de Séneca. (1532), fue una obra puramente humanista, representando a Calvino como un hombre de letras.

Dos incidentes provocaron la salida de Calvino de Francia. Primero, en 1533, cuando su amigo Nicolás Cop (ca. 1501–1540) predicó un sermón que atacaba a los teólogos de París, Calvino fue acusado de coautor y tuvo que huir para escapar del arresto. El segundo incidente ocurrió en octubre de 1534, el asunto de los carteles. Los carteles que atacaban la misa católica aparecieron repentinamente en las principales ciudades de Francia, y uno incluso llegó a la habitación del rey. En respuesta, el rey Francisco I (r. 1515-1547) arrestó a varios cientos de presuntos protestantes y ejecutó a nueve de ellos, cambiando su política de tolerancia por una de persecución. Calvino

huyó por su vida a Basilea. Fue aquí en 1536 que Calvino produjo la primera edición de sus Institutos de la religión cristiana., una introducción catequética que expone seis cabezas teológicas básicas de la fe. El hecho de que Calvino fuera un exiliado francés impactó grandemente sus pensamientos, como queda claro, por ejemplo, en la carta preliminar dirigida a Francisco I en sus Institutos , suplicando la tolerancia de los protestantes franceses.

Calvino llegó por primera vez a Ginebra cuando se desvió en su ruta de París a Estrasburgo. Lo que originalmente se había planeado como uno - la noche estancia en Ginebra ha cambiado en años de trabajo pastoral ardua para él. Al escuchar la noticia de que Calvino estaba en Ginebra, William Farel (1489–1565) le pidió que se quedara, amenazando con estar bajo la severa ira de Dios si no obedecía. A regañadientes, Calvino aceptó la invitación de Farel y comenzó su nueva carrera pastoral.

En el momento de la llegada de Calvino, Ginebra era una ciudad en su fase temprana de la fe reformada. Originalmente, Ginebra había estado bajo el dominio tanto del príncipe - obispo como del duque de Saboya. Sin embargo, con el apoyo militar de Berna, Ginebra obtuvo su independencia de la Casa de Saboya en 1526. El Consejo Genevan de 200 se estableció el año siguiente. Berna se convirtió a la causa reformada en 1528, y parecía natural que Ginebra siguiera la religión de su protector. Farel dirigió las disputas públicas y predicó para expulsar al catolicismo de Ginebra. El 25 de mayo de 1536, los genevanos votaron para aceptar la fe reformada.

Calvino, habiendo sido nombrado pastor en Ginebra, trabajó para establecer una ciudad reformada. Sin embargo, el hecho de que Genevans ratificara la decisión de aceptar la causa reformada no significaba que todos los ciudadanos estuvieran dispuestos a renunciar por completo a sus antiguas creencias. Bajo la presión de Berna, el Pequeño Consejo en Ginebra adoptó la confesión, pero se negó a hacer la suscripción por juramento de los ciudadanos. Para Calvino, era fundamental que el liderazgo de la iglesia ejecutara la disciplina de la iglesia, pero el Consejo también consideraba esto como un desafío a su autoridad. Además, para aumentar las tensiones, Pierre Caroli (1480 – ca. 1545) atacó a Calvino etiquetándolo como Ariano. Calvino adoptó una postura firme contra las oposiciones. Las peleas finalmente estallaron el domingo de Pascua de 1538 cuando Calvino y Farel se negaron a administrar la Cena del Señor. Señalizando un desafío directo contra los magistrados. El Consejo los echó de Ginebra y los dos hombres se dirigieron a Basilea creyendo que habían fracasado.

No mucho después, otra oportunidad de pastoreo llegó a Calvino, esta vez a través de Martin Bucer (1491–1551) en Estrasburgo. Bucer invitó a Calvino a pastorear una iglesia de refugiados franceses, y Calvino aceptó la oferta.

Durante sus años en Estrasburgo, Calvino vio a través de Bucer un modelo de la iglesia con la libertad de nombrar a sus propios oficiales, ejecutar su propia disciplina y dirigir su propia liturgia, un modelo que más tarde intentaría traer a Ginebra. Además, de Bucer largos - aliento comentarios hechos Calvino conscientes de sus inconvenientes y le llevó a seguir una forma de “brevedad lúcida” de sus propios comentarios. Resolvió el problema colocando las discusiones teológicas en un trabajo separado, sus Institutos, mientras trata solo la exégesis del texto en sus comentarios. En 1539, se publicó la segunda edición de los Institutos , seguida de su comentario sobre Romanos en 1540. También se casó con la viuda de un refugiado, Idelette de Bure (fallecida en 1549), mientras se encontraba en Estrasburgo.

Mientras tanto, los genevanos se encontraron con un problema que les faltaba la habilidad para resolver. El cardenal Jacopo Sadoleto (1477–1547) escribió una carta a Ginebra en marzo de 1539, desafiándolos a regresar a la fe católica y acusando a los protestantes de ser desviados innovadores de la tradición de la iglesia. Las autoridades de Ginebra no conocían a nadie más competente que Calvino para proporcionar una respuesta convincente a Sadoleto. A su solicitud, Calvino realizó una brillante obra, *Respuesta a Sadoleto* , afirmando que fueron los protestantes quienes mantuvieron la tradición histórica y que en realidad fue el catolicismo el que abandonó la verdad. Impresionados por su actuación, los Genevans decidieron devolverle la llamada. Para Calvino, Ginebra era un "lugar de tortura" al que temía regresar. [6] El 13 de septiembre de 1541, sin embargo, regresó a Ginebra, donde permanecería por el resto de su vida.

La reforma en ginebra se aceleró. A las seis semanas de su regreso, Calvino preparó las ordenanzas eclesiásticas., que el Consejo adoptó como ley con solo unas pocas modificaciones el 20 de noviembre de 1541. Uno de esos ajustes se refería a la frecuencia de la Cena del Señor. El Consejo, de acuerdo con la liturgia de Berna, abogó por la administración trimestral, mientras que Calvino deseaba la Comunión semanal. El documento presentaba una forma de orden y sociedad eclesiástica que Calvino había previsto en Estrasburgo. Abogó por un ministerio cuádruple de pastores, maestros, ancianos y diáconos. Los diáconos se ocuparon de la caridad pobre y supervisada. Los maestros estudiaron y enseñaron las Escrituras, refutando las falsas doctrinas. Doce ancianos laicos serían elegidos por los consejos. Y los pastores predicaron la Palabra, administraron los sacramentos y jugaron un papel en la disciplina de la iglesia. En el corazón de la reforma social de Calvino estaba el Consistorio, una institución formada por los ancianos y

pastores para hacer cumplir las leyes de disciplina y moral. La maldición, el adulterio, los juegos de azar y el baile fueron algunos de los casos que trató el Consistorio. Otra institución que era distinta de Ginebra era la Compañía de Pastores. Allí los maestros y pastores se reunieron para discutir textos bíblicos y asuntos de la iglesia. Al establecer estas diferentes instituciones, Calvino sentó las bases para una sociedad basada en la Palabra de Dios en todos los aspectos de la vida.

Ginebra, sin embargo, no estuvo exenta de problemas. A medida que el catolicismo se fortaleció en Francia, los protestantes franceses buscaron refugio en Ginebra. Ya que eran en su mayoría intelectuales, estos inmigrantes franceses proporcionaron fuerzas laborales calificadas para Ginebra, sin mencionar el apoyo político para Calvino. De hecho, Calvino, un exiliado francés, no recibió su ciudadanía hasta 1559. El elevado número de inmigrantes franceses y su fuerte presencia crearon tensiones políticas y culturales con las nobles de Ginebra, que representaban amenazas continuas para la autoridad de Calvino.

Además de las tensiones políticas internas, Ginebra estuvo continuamente involucrada en controversias teológicas. En octubre de 1551, un hombre llamado Jerome Bolsec (d. Ca. 1584) atacó la doctrina de la predestinación de Calvino. Fue juzgado y desterrado de Ginebra, pero huyó a Berna, donde continuó quejándose de las enseñanzas de Calvino. Esto llevó a Berna a prohibir la predicación sobre la predestinación desde el púlpito, que luego se convirtió en un tema pastoral para los pastores de Ginebra. De todas las controversias, sin embargo, la más famosa fue el caso Servet. Michael Servet (ca. 1511–1553) negó las enseñanzas ortodoxas de la Trinidad de una manera tan innovadora que se convirtió en enemigo tanto de católicos como de protestantes. Logró escapar de la custodia de la Inquisición católica, pero en su camino a Nápoles, se detuvo en Ginebra, desde todos los lugares, para pasar la noche. Fue capturado y Como era de esperar, acusado de herejía. El 27 de octubre de 1553, fue quemado en la hoguera. Después del incidente, Sebastian Castellio (1515–1563), amargado hacia Calvino por expulsarlo de Ginebra, agravó el problema al escribir un tratado contra la pena de muerte de los herejes. Los conflictos de Bolsec y Castellio continuaron incluso después de la muerte de Calvino a través de los escritos de suderecho - la mano del hombre y sucesor, Teodoro de Beza (1519-1605), quien respondió en defensa de Calvino.

La oposición le dio a Calvino motivos más sólidos para ejercer mayor influencia en Ginebra. La educación teológica fue vital para la idea de reforma de Calvino, y reclutó a Beza, un profesor de griego en la Academia de Lausana y también en el exilio francés, para ayudar a establecer la Academia de Ginebra en 1559. Calvino nombró a Beza el primer rector de la

escuela, y bajo su liderazgo, la Academia se convirtió en un centro de capacitación para pastores y misioneros protestantes, la mayoría de los cuales eran refugiados franceses. Ese mismo año, se publicó la última edición latina de Calvino de los Institutos .

Aunque la Reforma de Ginebra tenía sus características distintivas, no debe verse aislada del resto del movimiento de reforma en varias partes de Europa. Además de que Ginebra era el centro de la educación reformada desde la cual se enviaban muchos misioneros, una conexión con el contexto europeo más amplio era visible en los esfuerzos de Calvino por reconciliar a los luteranos y zwinglianos, especialmente en la doctrina de la Cena del Señor. Calvino mantuvo una amistad de por vida con Melanchthon y en 1540 firmó la Altered Augsburg Confession, la Variata , con el deseo de unir a las partes luterana y suiza. Hizo el mismo esfuerzo con los zwinglianos mientras viajaba personalmente a Zurich y fue coautor del Consenso Tigurinus con Bullinger en 1549.

De todos los logros de Calvino, su mayor influencia se derivó de su capacidad para interpretar las Escrituras. La predicación y la exégesis fueron fundamentales para su teología. Predicó dos veces los domingos, en el Nuevo Testamento por las mañanas y ocasionalmente en los Salmos por las tardes. Durante los días de semana, predicó sobre el Antiguo Testamento. Además de predicar, también dio conferencias en la Academia de Ginebra y escribió comentarios en casi todos los libros de la Biblia. Creía que su papel como predicador era declarar solo lo que se ha revelado en las Escrituras y exponerlo a través del estudio cuidadoso de cada texto. Según Calvino, las Escrituras como la Palabra de Dios despertaron un deseo en los corazones de las personas de dedicar sus vidas enteramente a Dios y de conformarse a su voluntad.

Después de sufrir dolencias físicas crónicas, Calvino respiró por última vez el 27 de mayo de 1564. La pesada carga de mantener la estructura y las enseñanzas reformadas en Ginebra recayó sobre los hombros de Theodore Beza. Formado como humanista experto y abogado, Beza compartió con Calvino un profundo interés en luchar por la causa protestante no solo en Ginebra sino también en Francia, y se hicieron amigos. Beza defendió a Calvino contra oponentes, mientras producía sus propios trabajos teológicos. Su escrito más significativo fue A Suma breve y concisa de la fe cristiana , publicado originalmente en francés en 1559 como un resumen de las principales doctrinas reformadas, que seguían de cerca la estructura y la teología de los Institutos de Calvino .

De 1564 a 1603, Ginebra enfrentó un momento de inseguridad política. Al

sur, los duques de Saboya intentaron recuperar Ginebra, y al oeste, Francia había crecido hasta convertirse en una nación católica masiva. Las amenazas de los jesuitas escalaron el miedo. En el verano de 1586, el duque de Saboya, Charles Emmanuel I (1562–1630), lanzó un ataque contra Ginebra y forzó un bloqueo. Pronto la ciudad se rompió financieramente, y el Consejo decidió cerrar la Academia. Beza protestó, argumentando que cerrar la Academia solo beneficiaría a los enemigos católicos. Esto mantuvo a la Academia con vida durante otros tres meses, pero las condiciones degeneraron hasta el punto de que todos los profesores, excepto Beza, se vieron obligados a abandonar. Como el único profesor que queda,

Las amenazas de Saboya no cesaron a lo largo del siglo xvi, y los jesuitas solo empeoraron las cosas cuando intentaban devolver el catolicismo a las zonas rurales de Ginebra. Savoy atacó estas regiones, quemando muchas iglesias protestantes y capturando pastores. En medio del miedo y la inseguridad, se reestableció la misa católica. Además, los jesuitas habían difundido un falso rumor de que Beza estaba muerto y que se había convertido al catolicismo en su lecho de muerte junto con toda la ciudad de Ginebra. La noticia alarmó a muchos protestantes de toda Europa que se aferraban a la fe reformada a pesar de las persecuciones. La estratagema jesuítica, junto con la intensa presión de los saboyanos, tuvo gran éxito, ya que varios miles de personas en el campo de Ginebra renunciaron a la fe protestante y abrazaron el catolicismo.

El clima teológico durante los años de Beza también había cambiado desde la época de Calvino. Como rector de la Academia de Ginebra, Beza tenía que ser muy sensible a los debates políticos y los idiomas del contexto académico europeo más amplio. Esto significaba que se hacían nuevas preguntas que debían ser respondidas en defensa de la teología reformada. Así, Beza formó sus argumentos con mayor precisión que lo que aparecía en los escritos de Calvino. La diferencia no fue tanto el resultado de la desviación de Beza de la teología de Calvino, sino su intento de defender la teología reformada en su propio contexto polémico y pastoral.

Beza trabajó fielmente para preservar la teología reformada hasta su muerte en 1605. Como resultado, Ginebra se mantuvo firme como un centro de renombre internacional de la fe reformada, atrayendo a estudiantes de toda Europa. Teólogos y pastores consultaron a Ginebra para aclaraciones teológicas. Beza ministró a la iglesia de Ginebra hasta 1600, formó a futuros pastores hasta 1599 y moderó la Compañía de Pastores hasta 1580, siendo la figura más influyente de la Compañía como mediador entre la iglesia y el consejo de la ciudad hasta su muerte. Al igual que Calvino, enfatizó la enseñanza y la predicación de la Escritura, que fue la base fundamental para el éxito de la Reforma de Ginebra.

La Reforma Inglesa

El camino hacia la Reforma en Inglaterra comenzó antes pero se desarrolló más lentamente que en Alemania o Suiza. En el siglo XIV, John Wyclif (ca. 1328–1384) inspiró las traducciones bíblicas vernáculas y un movimiento de predicación y protesta laica conocido como Lollardy. Además, como isla, Inglaterra siempre había gozado de cierta independencia política tanto de Roma como del Sacro Imperio Romano. En el siglo XV, esto había permitido a las autoridades inglesas imponer una serie de restricciones legales a la actividad de los eclesiásticos en Inglaterra, esencialmente impidiendo que la iglesia impusiera la voluntad del Papa. Durante su reinado, el primer rey tudor, Enrique VII (r. 1485–1509), redujo los beneficios legales del clero, y así, incluso antes de que el luteranismo sacudiera el continente, la corona inglesa había sido cada vez más asertiva en cuanto a cómo se relacionaba con la iglesia. .

Fue bajo Enrique VIII (r. 1509-1547) que Inglaterra rompió formalmente con Roma. Esta ruptura fue impulsada no principalmente por razones teológicas. De hecho, Enrique VIII debía permanecer en un acuerdo doctrinal con la iglesia medieval sobre cuestiones clave como la justificación y los sacramentos, incluso cuando repudiaba las afirmaciones del papado.

El origen de la ruptura con Roma bajo Enrique VIII fue teológico solo de la manera más tangencial. Henry había obtenido una dispensa especial del papa para casarse con la viuda de su hermano muerto, Catalina de Aragón (1485-1536). Pero cuando ella no dio a luz un heredero varón, Henry vio esto, y una serie de abortos involuntarios, como una señal del disgusto de Dios con la unión. Así, desde finales de la década de 1520 en adelante, siguió varias estrategias para obtener un divorcio. En última instancia, el Papa no estuvo de acuerdo; Catalina era realeza española, y el papado no podía permitirse insultar a los Habsburgo. Como resultado, Henry utilizó el Parlamento para aprobar una serie de actos que sacaron a Inglaterra de la jurisdicción papal y estableció una iglesia autónoma.

Durante la década de 1530, bajo la dirección del Arzobispo de Canterbury Thomas Cranmer (1489-1556), la iglesia se movió en una dirección protestante muy modesta. Pero a partir de 1540, toda tendencia a la reforma cesó, y Henry implementó una reacción católica (sin el papado). Fue solo con su muerte en 1547 que la Reforma inglesa realmente comenzó a avanzar. En ese momento, su joven hijo, Eduardo VI (. R 1547-1553), se convirtió en rey,

y los nobles encargados de protegerlo siguió una auto - conscientemente la política protestante.

Los resultados religiosos clave del reinado de Eduardo fueron los dos libros de oración común (1549 y 1552). Ambos fueron principalmente obra de Thomas Cranmer. De hecho, si bien es discutible que Inglaterra no produjo un teólogo protestante de talla internacional a fines del siglo xvi hasta William Perkins (1558-1602), indudablemente produjo a uno de los mejores liturgistas protestantes en Cranmer. Por supuesto, ambos libros estaban sujetos a un escrutinio parlamentario, y como el Parlamento continuó teniendo muchos miembros católicos, la primera edición en particular retuvo una cierta cantidad de teología tradicionalmente romana, como la estipulación de jurar juramento por parte de los santos. La segunda edición fue más reformada, aunque retuvo ciertos elementos que eran desagradables para aquellos que buscaban modelos de reforma reformados más estrictos.

Con la muerte de Edward en 1553, su hermana mayor Mary (r. 1553–1558) se convirtió en reina con gran aclamación popular, al menos inicialmente. El protestantismo bajo Edward se había ganado la reputación de ser algo así como un movimiento político corrupto. Mary se movió para restaurar el papado en Inglaterra y también inició la persecución de muchos asociados con el régimen de su hermano. Varios cientos Protestants- incluyendo alta - perfil eclesiásticos como John Hooper (1495-1555), Hugh Latimer (ca. 1487-1555), Nicholas Ridley (ca. 1500-1555), y Thomas Cranmer mismo- pereció en la hoguera. Sus muertes fueron inmortalizadas por John Foxe (1516-1587) en su martirio masivo, Hechos y monumentos. (1563), un libro que jugó un papel clave en la rehabilitación de la Reforma inglesa en la mente popular de las implicaciones de la corrupción.

La reforma católica de María resultó de corta duración. Su intento de restablecer el monasticismo fracasó y representó un mal juicio de los tiempos. La nobleza católica romana no solo se había beneficiado de la disolución de los monasterios por parte de Enrique y, por lo tanto, no tenía ningún incentivo para que se restablecieran, sino que también el orden religioso en ascenso en la iglesia romana eran los jesuitas. La piedad y la práctica jesuitas se construyeron alrededor del individuo y estaban más en sintonía con la edad que los antiguos arreglos comunales de las órdenes medievales. María también se casó con Felipe II (1527-1598) de España, que resultó ser muy impopular políticamente. Y sobre todo fueron las quemas, que hicieron más que cualquier otra cosa para ganar simpatía por la causa protestante.

El golpe final a la Reforma Católica Romana inglesa se produjo cuando Mary y su colega cercano, el Cardenal Reginald Pole (1500–1558), murieron

a unas horas de la otra en 1558. La muerte de Mary dejó a su hermana menor, la protestante Elizabeth I (r. 1558). –1603), como heredero al trono. La gran duración del reinado de Elizabeth combinada con su notable capacidad para gobernar aseguró el asentamiento protestante inglés y también le proporcionó algo de su carácter distintivo. Un Libro de Oración Común ligeramente revisado, dos Libros de Homilías y los Treinta y Nueve Artículos de la Religión articularon el corazón de la visión de la Reforma isabelina.

Esto significó que el protestantismo inglés exhibió ciertas características únicas, en comparación con sus contrapartes continentales. Aunque reformada en doctrina, la iglesia mantuvo varios elementos estéticos y litúrgicos que muchos individuos reformados consideraron insatisfactorios, particularmente aquellos que habían pasado tiempo en el exilio bajo María en lugares como Zúrich y Ginebra. Por lo tanto, los principales conflictos de la última parte del siglo XVI en la Reforma inglesa fueron menos acerca de la teología propiamente dicha y más acerca de la naturaleza de la adoración. Especialmente en la década de 1560, hubo serias disputas dentro de la iglesia sobre el tema de las vestiduras clericales, que muchos vieron como los vestigios de la reforma previa .Catolicismo. Aunque Elizabeth finalmente triunfó e impuso conformidad con el Libro de Oración Común sobre la Iglesia de Inglaterra, un número significativo de clérigos no estaban contentos con este acuerdo. Fue en este contexto que surgió el movimiento más tarde conocido como puritanismo.

El puritanismo, como la mayoría de los organismos, ha resultado difícil de definir para los académicos. Los problemas de vestimenta y estética parecen haber sido factores importantes en su aparición. Otro fue el sabatismo, que surgió como un problema teológico muy polémico en los círculos ingleses a fines del siglo xvi, alimentado en parte por la publicación de La Doctrina del sábado, organizada de forma gratuita por el clérigo inglés Nicholas Bownde (d. 1613) en 1595. Sin embargo, el problema de definición del puritanismo se complica por el hecho de que no había un único punto distintivo en el que todos los conocidos como puritanos estuvieran de acuerdo. Más bien, el término quizás funcione mejor como un medio para reunir a figuras que exhibieron ciertas semejanzas familiares en los frentes teológicos y eclesiásticos.

Por supuesto, subyacente al tema de las vestiduras, había preguntas perennes sobre el gobierno de la iglesia y, en particular, la relación de la iglesia con el magistrado civil. ¿Quién tenía el poder de establecer los estándares para el culto público? ¿Los ministros fueron seleccionados por la iglesia, por el estado o por alguna combinación de los dos? ¿Y fue la disciplina de la iglesia un asunto puramente para los tribunales de la iglesia, o

el magistrado tuvo un papel importante? En una era en la que la religión era clave para la política y, de hecho, para el control social, tales preguntas siempre iban a ser muy polémicas y divisivas. También cortan líneas doctrinales. Así, hombres como el arzobispo John Whitgift (ca. 1530-1604) y Thomas Cartwright (1535-1603), aunque ambos calvinistas fuertes en materia de gracia, estaban en lados opuestos en los debates eclesiológicos.

Teológicamente, los Treinta y Nueve Artículos proporcionaron un estándar doctrinal relativamente incontenible para la iglesia hasta la última década del siglo XVI. Luego, varios clérigos comenzaron a presionar para lograr una comprensión algo más flexible de la predestinación y la perseverancia. Aunque sería anacrónico llamar a la obra de hombres como Pedro Baró (1534-1599) "Arminianismo", que fue sin duda un ejemplo de tendencias en la entrada - Reforma protestante a alejarse de los patrones más estrictamente agustiniana de la soteriología, que tenían Marcó el desarrollo anterior del protestantismo. Whitgift respondió a Baro y compañía con los Artículos de Lambeth (1595), una declaración doctrinal que reafirmó un vigoroso anti.-Pelagianismo. Compuestos sin el permiso de la reina, sin embargo, nunca lograron ningún estatus de credo oficial. Por lo tanto, las debilidades potenciales en la posición doctrinal de la Iglesia de Inglaterra se trasladaron al siglo XVII.

La reforma escocesa

Si la Reforma inglesa fue impulsada y luego controlada por la corona, la Reforma escocesa resultó más de las acciones de la nobleza. En el mediados - XVI siglo, Escocia estaba estrechamente aliada con Francia y gobernado por María de Guisa (1515-1560), una princesa francesa y la viuda de James V (r 1513-1542.). La nobleza vio al protestantismo como un elemento clave en su objetivo político de alejarse de Francia y acercarse a Inglaterra.

La teología protestante comenzó a llegar a Escocia en la década de 1520 con el advenimiento de los libros luteranos. Patrick Hamilton (ca. 1504–1528), un luterano, produjo su trabajo Patrick's Places , basado en Loci Communes of Melanchthon. Luego, en la década de 1540, George Wishart (ca. 1513-1546), un zwingliano que tradujo la Primera Confesión Helvética al inglés, emergió como un ardiente predicador de la reforma. Pero cuando Wishart fue ejecutado en 1546, un grupo de protestantes asaltó el Castillo de San Andrés y asesinó al Cardenal David Beaton (ca. 1494–1546), el hombre de la iglesia visto como responsable.

John Knox (ca. 1513–1572), partidario de Wishart, llegó al castillo en abril de 1547 y se convirtió en capellán de los rebeldes. Cuando el castillo cayó en manos de los franceses, él y los demás fueron tomados cautivos y sirvieron como esclavos en galeras antes de ser puesto en custodia inglesa en 1549. Continuó desempeñando un papel como una de las voces protestantes más radicales de la Reforma eduardiana.

Después de pasar gran parte del reinado de Mary en el exilio en el Continente, donde pastoreaba tanto en Frankfurt on the Main como en Ginebra, Knox desarrolló una visión de reforma moldeada por la teología reformada de Calvino y compañía y por el problema de la relación de la iglesia con un Jefe de Estado hostil. Así, en la década de 1550, comenzó a formular su teoría de la rebelión justa, que se basó en la idea de que un monarca idólatra trajo el juicio divino sobre la nación y, por lo tanto, debería ser derrocado por los piadosos. Una desafortunada expresión literaria de esta teoría fue su primera explosión de la trompeta contra el regimiento monstruoso de las mujeres.(1558), escrito mientras Mary estaba en el trono de Inglaterra, pero no fue publicada hasta que Elizabeth la sucedió. El argumento central del libro, que las mujeres no deberían gobernar, no fue bien recibido por la nueva monarca inglesa, y ella prohibió a Knox de Inglaterra de por vida.

Knox regresó a Escocia en 1559 y, en alianza con la nobleza protestante y con el apoyo de los ingleses, ayudó a conducir a la reina regente, María de Guisa, y sus aliados franceses de Escocia. Luego, en 1560, el Parlamento escocés ordenó a Knox y otros cinco ministros (todos con el nombre de John) que produjeran una confesión de fe. La confesión de los escoceses de 1560 fue el resultado, y siguió siendo la norma doctrinal de la Iglesia de Escocia hasta que fue suplantada por la Confesión de Fe de Westminster en el siglo XVII.

En el centro de la visión de Reforma de Knox estaba la distinción entre idolatría y adoración verdadera. Knox se centró en el principio regulador de la adoración, según el cual cualquier cosa no prescrita específicamente en la Biblia (por ejemplo, arrodillarse en la Comunión) se consideraba idolátrica y, por lo tanto, prohibida. Por lo tanto, el presbiterianismo escocés en su forma Knoxiana se hizo conocido por su sencillez de adoración y luego por su oposición al Libro Anglicano de la Oración Común. Lo que muchos de los puritanos ingleses soñaron se realizó prácticamente en el asentamiento escocés.

Esta visión se materializó tanto en la enseñanza de la Confesión de los Escoceses como en el Primer y Segundo Libros de Disciplina (1560, 1578),

que buscaban establecer la estructura básica de la política de la iglesia y establecer la ambición social de la iglesia, con Un deseo declarado de establecer escuelas parroquiales. Todos estos documentos muestran la influencia de Ginebra y refleja la creciente necesidad de los protestantes a considerar cuestiones no sólo de la confesión, sino también de la organización y el sistema de gobierno con el fin de garantizar el largo - plazoestablecimiento de la fe.

El asentamiento escocés era en gran medida más presbiteriano que en Inglaterra, no solo por razones teológicas sino también porque se desarrolló ante la oposición de la corona, primero María de Guisa, luego su hija, María, Reina de Escocia (r. 1542-1567). Esta última abdicó en 1567 y huyó a Inglaterra en 1568, dejando a su hijo infantil, James, para ser coronado James VI de Escocia (r. 1567–1625). Knox predicó el sermón de la coronación, lo que significa que la idea del soberano como Gobernador Supremo de la Iglesia (como en el asentamiento inglés) no solo era muy poco práctica, sino también teológicamente odiosa. El presbiterianismo, al reconocer el vínculo estrecho entre la iglesia y el estado, pero también enfatizar la autoridad espiritual de la iglesia y sus cortes, se comportó bien con la dinámica política de la Reforma escocesa.

Aunque James fue tutelado por el temerario intelectual presbiteriano George Buchanan (1506–1582) y estaba muy bien protegido por la nobleza, él mismo desarrolló fuertes puntos de vista de Erasmo y una firme creencia en el derecho divino de los reyes. Así, cuando llegó a la edad adulta, él mismo realizó varios intentos para llevar a Escocia a un molde más episcopal, desencadenando a modo de reacción el surgimiento a principios del siglo XVII del radicalismo presbiteriano, que iba a dar sus frutos en la década de 1640 en la obra de Los delegados escoceses en la Asamblea de Westminster.

Otras reformas

Como se señaló al comienzo de este capítulo, las Reformas de Europa fueron tan variadas como las tierras de las que emergieron. Francia, con una monarquía fuerte, una cultura intelectual vibrante en la Universidad de París y, de hecho, un interés en ejercer la independencia de la iglesia romana, a principios del siglo XVI parecía un terreno fructífero para la reforma protestante. Una importante minoría protestante, los hugonotes, surgió para desafiar a la monarquía católica, pero su poder se rompió de manera decisiva en la masacre del Día de San Bartolomé en 1572. Después de eso, Francia permaneció firmemente en manos del catolicismo.

Dentro del Sacro Imperio Romano, la Paz de Augsburgo (1555) hizo que el traslado de un distrito confesional a otro fuera un asunto relativamente fácil para las provincias individuales. El ejemplo más dramáticamente fructífero de esto fue la conversión de Federico III, Elector Palatino, a principios de la década de 1560 del luteranismo a la fe reformada. El resultado fue la producción del Catecismo de Heidelberg, que fue pensado como un documento al que tanto los reformados como los filipistas de la Universidad de Heidelberg podían suscribirse. Por lo tanto, tiene un tono generalmente irénico (excepto cuando se combaten los distintivos católicos romanos), y evita los problemas que habrían dividido a reformados y filipistas, como la predestinación.

Quizás la más significativa de las otras "Reformas", sin embargo, fue la de la Iglesia Católica Romana misma. Es fácil para los protestantes olvidar que no todos los movimientos para abordar los problemas morales y teológicos de la iglesia en el siglo XVI llevaron a cuerpos separados de la iglesia. Dos aspectos de la reforma católica romana en particular merecen una mención.

Primero, la fundación de los jesuitas por Ignacio de Loyola (1491-1556) y su rápido ascenso (fueron reconocidos oficialmente en 1540) fueron fundamentales para la reforma católica. A diferencia del monasticismo medieval, construido como estaba en comunidades asentadas, tanto rurales como urbanas, la Compañía de Jesúsfue modelado a lo largo de líneas militares (Loyola había sido un soldado) y promovió una piedad diseñada para individuos, lo que permitió a sus miembros ser altamente móviles y operar de forma encubierta en territorio hostil. La orden también requería que sus miembros tomaran un voto para viajar y, por lo tanto, tuvieran una fuerte dinámica misionera. Esto se combinó más tarde con un interés en la educación, haciendo de los jesuitas (en términos de números absolutos y extensión geográfica) la mayor historia de éxito educativo y misionero de la era de la Reforma. En 1600, tuvieron 8.500 misioneros en veinte - seis países de América del Sur a Japón.

Segundo fue el Concilio de Trento. (. R 1534-1549) llamó por primera vez por el Papa Pablo III en 1545, el consejo se reunieron durante tres sesiones (1545-1547, 1551-1552, 1562-1563) en la ciudad de Trento en moderno - día el norte de Italia. Trent estableció definitivamente la posición de la Iglesia Católica sobre una serie de doctrinas, que hasta entonces se habían dejado un tanto vagas, sobre todo justificación. Sesiones posteriores, dominadas por los jesuitas, también establecieron importantes reformas educativas dentro de la iglesia. Así, para la década de 1560, la Iglesia Católica Romana se había convertido en un cuerpo mucho más definido, y como resultado, los Protestantes también podían definirse a sí mismos en contra de ella. Por lo

tanto, la década de 1560 vio el comienzo de la gran era del confesionalismo protestante.

Conclusión

La diversidad de las reformas europeas fue mucho más amplia de lo que se puede cubrir razonablemente en un breve capítulo de la encuesta. Otros movimientos significativos para la reforma, protestantes y católicos, surgieron en todo el continente en lugares como los Países Bajos, Escandinavia, Polonia, Hungría, España e Italia. Si bien cada uno de estos exhibía sus propios distintivos, todos abordaban preocupaciones comunes teológicas, morales, políticas y eclesiásticas subyacentes comunes, permitiendo una cierta unidad dentro de la diversidad.

Esto queda claro incluso a partir de la selección de las narrativas de la Reforma ofrecidas en este capítulo. Alemania, Suiza, Inglaterra y Escocia diferían en sus estructuras sociales y políticas y en sus vías específicas para la reforma. Por lo tanto, vemos diferentes formas en que varios movimientos de Reforma se relacionan con el magistrado civil y entre sí. El Erastianismo de Inglaterra subordinó explícitamente la política de la iglesia a las necesidades del estado. En Wittenberg, Lutero trató de separar lo más posible el ámbito espiritual de la iglesia de la esfera secular del magistrado. Calvino luchó a lo largo de su tiempo en Ginebra por la independencia espiritual de la iglesia, una independencia que nunca logró alcanzar. Cada uno abordó un problema similar, pero lo respondió de una manera diferente.

A esto hay que sumarle un nivel de diversidad teológica. La más obvia fue la división entre católicos romanos y protestantes en autoridad, pero las diferencias en la Cena del Señor, la política de la iglesia y la liturgia también afectaron la forma en que los protestantes se relacionaban entre sí. De ahí la amarga división entre Lutero y Zwinglio sobre el tema de la Eucaristía y los enojados debates entre Knox y el establecimiento anglicano sobre las disposiciones del Libro de Oración Común. La reforma del protestantismo en sí fue un fenómeno teológico y litúrgicamente diverso.

Sin embargo, a pesar de todo esto, los protestantes magisteriales también mostraron un nivel de unanimidad en temas clave. Por lo tanto, la justificación por gracia a través de la fe por la justicia imputada de Cristo fue una doctrina central no solo para los luteranos sino también para los reformados. El consenso ecuménico formal se logró en algunos puntos, aunque de una manera a menudo contenciosa, como se ve en la Confesión Variata de Augsburgo y en el Catecismo de Heidelberg. Además, cuando se

observa la gran cantidad de confesiones reformadas producidas por las iglesias europeas en los siglos XVI y XVII, existe un consenso subyacente y bastante elaborado con respecto a lo que constituye la fe reformada, desde Edimburgo a Budapest y desde los Países Bajos a Polonia.

Los puntos de consenso y división confesional en la Reforma dieron forma profunda a las iglesias de la época. Siguen haciéndolo tanto para los católicos romanos como para los protestantes que viven en un mundo que es, eclesiásticamente hablando, el producto de los conflictos religiosos y teológicos del siglo XVI. Por lo tanto, el conocimiento de la historia y la teología de las reformas europeas sigue siendo vital para la comprensión de la iglesia de su identidad y misión en la vigésimo - primer siglo.

Recursos para estudio adicional

General

Cameron, Euan. La reforma europea . 2ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Greengrass, Mark. La cristiandad destruida: Europa, 1517-1648 . Penguin History of Europe 5. Nueva York: Viking, 2014.

Lindberg, Carter. Las reformas europeas . 2ª ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.

MacCulloch, Diarmaid. La Reforma: Una Historia . Nueva York: Libros de pingüinos, 2005.

Reforma luterana

Brecht, martin Martin Luther . Traducido por James L. Schaaf. 3 vols. Minneapolis: Fortaleza, 1985–1993.

Kolb, Robert. Los herederos de Lutero definen su legado: estudios sobre la confesionalización luterana . Brookfield, VT: Variorum, 1996.

——— -. Martín Lutero: Confesor de la Fe . Teología cristiana en contexto. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Kolb, Robert, Irene Dingel y L'ubomír Batka, eds. El manual de Oxford de la teología de Martín Lutero . Oxford: Oxford University Press, 2014.

Lohse, Bernhard. La teología de Martín Lutero: su desarrollo histórico y sistemático . Traducido por Roy A. Harrisville. Edimburgo: T&T Clark, 1999.

Oberman, Heiko A. Luther: El hombre entre Dios y el diablo. Traducido por Eileen Walliser -Schwarzbart. New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2006.

Preus, Robert D. La teología del luteranismo posterior a la reforma . 2 vols. St. Louis, MO: Concordia, 1970–1972.

Steinmetz, David C. Lutero en contexto . 2ª ed. Grand Rapids, MI: Baker

Academic, 2002.

Wengert, Timothy J., ed. La pastoral de Lutero: ensayos sobre la teología práctica de Martín Lutero . Libros trimestrales luteranos. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.

Reforma suiza

Gäbler, Ulrich. Huldrych Zwingli: Su vida y obra . Filadelfia: Fortaleza, 1986.

Gordon, bruce La Reforma Suiza . Manchester: Manchester University Press, 2002.

Gordon, Bruce y Emidio Campi, editores. Arquitecto de la reforma: una introducción a Heinrich Bullinger, 1504-1575 . Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

Poythress, Diane. Reformador de Basilea: La vida, el pensamiento y la influencia de Johannes Oecolampadius . Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2011.

Stephens, W. P. La teología de Huldrych Zwingli . Oxford: Clarendon, 1986.

——— -. Zwingli: una introducción a su pensamiento . Oxford: Clarendon, 1992.

Reforma de Ginebra

Gordon, bruce Calvino . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2009.

Greef, Wulfert de. Los escritos de Juan Calvino: una guía introductoria . Traducido por Lyle D. Bierma. Exp. ed. Louisville: Westminster John Knox, 2008.

Kingdon, Robert M. Adulterio y divorcio en la Ginebra de Calvino . Harvard Historical Studies 118. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995.

Manetsch, Compañía de Pastores de Scott M. Calvino: Cuidado Pastoral y la Iglesia Reformada Emergente, 1536–1609 . Estudios de Oxford en teología histórica. Nueva York: Oxford University Press, 2013.

——— -. Teodoro Beza y la búsqueda de la paz en Francia, 1572-1598 . Estudios sobre el pensamiento medieval y reformista 79. Leiden: Brill, 2000.

Muller, Richard A. El calvin no acomodado: estudios en la fundación de una tradición teológica . Estudios de Oxford en teología histórica. Nueva York: Oxford University Press, 2000.

Naphy, William G. Calvino y la consolidación de la reforma de Ginebra . Manchester: Manchester University Press, 1994.

Selderhuis, Herman. Juan Calvino: La vida de un peregrino . Traducido por Albert Gootjes. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2009.

Steinmetz, David C. Calvino en contexto . Nueva York: Oxford University Press, 1995.

Reformas inglesas y escocesas

Brigden, Susan. Nuevos mundos, mundos perdidos: la regla de los Tudor, 1485–1603 . Historia del pingüino de Gran Bretaña 5. Londres: pingüino, 2002.

Collinson, Patrick. El movimiento puritano isabelino . Oxford: Clarendon, 1990.

——— -. La religión de los protestantes: La iglesia en la sociedad inglesa, 1559-1625 . Oxford: Oxford University Press, 1994.

Dawson, Jane. John Knox . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2015.

Duffy, Eamon. La eliminación de los altares: la religión tradicional en Inglaterra, 1400-1580 . 2ª ed. New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2005.

MacCulloch, Diarmaid. La reforma posterior en Inglaterra, 1547-1603 . 2ª ed. Londres: Palgrave, 2001.

——— -. Thomas Cranmer: Una vida . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 1998.

Marshall, Peter. Reforma Inglaterra, 1480-1642 . 2ª ed. Historia de la lectura. Londres: Bloomsbury Academic, 2012.

---

1 . Usamos el término catolicismo de reforma en lugar del catolicismo de contrarreforma más tradicionalporque la Iglesia católica romana no estaba simplemente reaccionando al protestantismo, sino que también intentaba producir una visión positiva de la reforma de la iglesia.

2 . Carter Lindberg, Las reformas europeas , 2ª ed. (Malden, MA: Wiley- Blackwell, 2010).

3 . Las siguientes secciones de este capítulo se basan en las fuentes citadas en las secciones respectivas de la bibliografía al final del capítulo.

4 . Los estudiosos de la reforma pronuncian el nombre de Melanchthon de manera diversa como Philip y Philipp; En este volumen hemos utilizado a Philipp por coherencia.

5 . Bruce Gordon, La reforma suiza (Manchester: Manchester University Press, 2002), 185.

6 . Calvino a Pierre Viret, 19 de mayo de 1540, en Letters of John Calvino , ed. Jules Bonnet (Filadelfia: Presbyterian Board of Publication, 1858) 1: 187.

Parte 2

TEOLOGÍA DE LA REFORMA

4

Sola Scriptura

Mark D. Thompson

RESUMEN

Sola Scriptura se describe a veces como el principio formal de la Reforma. Ciertamente, una apelación a la autoridad final de las Escrituras es un hilo común en todos los escritos de las principales voces teológicas de la Reforma, a pesar de sus énfasis distintivos e intereses particulares. Este capítulo examina el pensamiento de Lutero, Melanchthon, Zwingli, Bullinger, Calvino y Cranmer sobre la autoridad de las Escrituras en un intento de resaltar tanto su perspectiva común como sus contribuciones únicas. También sostiene que a pesar del carácter genuinamente revolucionario de la apelación de los reformadores a las Escrituras, de hecho se basó en convicciones anteriores sobre la naturaleza de las Escrituras y su derecho a determinar la fe y la práctica cristiana.

Introducción

La teología de la Reforma no siempre ha sido estudiada en sus propios términos. Eso no es sorprendente, ya que es uno de los puntos clave en la historia de la teología cristiana. Los autores posteriores naturalmente tienen sus propias agendas con respecto a esto. Si uno es un entusiasta, convencido de que la Reforma fue un acto de Dios que rescató a las iglesias cristianas de trayectorias peligrosas, o un revisionista, convencido de que el verdadero mensaje de la Reforma es algo completamente distinto, todavía hay un valor reconocido en poder para apelar a los reformadores. Los relatos

contemporáneos a menudo parecen motivados por el deseo de mostrar que la propia teología del comentarista, o la de su tradición cristiana particular, es una representación fiel y contemporánea de la teología expuesta por Lutero, Calvino o uno de los otros reformadores. Pero, ¿fue Lutero realmente uno de los primeros críticos bíblicos? ¿Calvino realmente excluyó otras voces y nos dejó a solas con la Biblia? ¿Cranmer o incluso Hooker realmente colocaron la autoridad de las Escrituras junto con la autoridad de la razón y la tradición para formar un "tres"?taburete patas ”? ¿Qué hicieron los XVI - siglo reformadores quieren decir con la expresión sola Scriptura ? Si ninguno de nosotros puede escapar de nuestras propias presuposiciones, al menos podemos hacer las preguntas que podrían exponerlas.

Sin embargo, no cabe duda de que el tema de la autoridad y función de las Escrituras en las iglesias y en las vidas de los cristianos individuales fue la preocupación particular de todas las principales figuras de la Reforma. Desde la Disputa de Leipzig de 1519, en la que Martín Lutero (1483–1546) clavó sus colores en el mástil e insistió en la autoridad de las Escrituras sobre la autoridad de la iglesia, la tradición o la razón, en el Sínodo de Dort, exactamente cien años. más tarde, lo cual, en el prefacio de su juicio, se declaró obligado por un juramento sagrado de "tomar solo las Sagradas Escrituras como la regla del juicio", los reformadores y sus herederos inmediatos continuaron retomando este tema. [1]En consecuencia, cualquier intento de presentar una descripción holística de la enseñanza de la Reforma sobre la revelación y la autoridad de las Escrituras es inadecuado. Simplemente hay demasiado terreno para cubrir. En cambio, después de una breve mirada al contexto de la discusión sobre la Reforma, este capítulo se concentrará en las contribuciones hechas por Lutero, Melanchthon, Zwingli, Bullinger, Calvino y Cranmer. Estas son las voces principales de la Reforma dominante. Al examinar sus pensamientos sobre el tema *en serio* , veremos claramente tanto su acuerdo esencial como su énfasis distintivo.

La Autoridad Bíblica en el período tardo-medieval

La apelación de Lutero a la autoridad de las Escrituras, junto con la de los otros reformadores, no habría ganado ningún impulso si no se hubiera hecho eco de un sentimiento existente. Confesar la autoridad de las Escrituras era común no solo entre los reformadores sino también entre los teólogos

romanos. *La página sacra* , el estudio de la página sagrada, fue un aspecto muy prominente del esfuerzo teológico en el período medieval. Si se toma a Tomás de Aquino (1225–1274) como el carácter representativo de la teología escolástica medieval, también debe recordarse que escribió comentarios en casi todos los libros de la Biblia. Los estudios realizados por Beryl Smalley y su estudiante Gillian Evans han demostrado el alcance y la profundidad del compromiso medieval con las Escrituras y plantearon preguntas sobre las triculentas caricaturas de los pre -Reforma de la exégesis. [2] Aquino no estaba solo. Muchos de los grandes teólogos escolásticos pensaron profundamente acerca de la naturaleza y la función de las Escrituras, así como la manera más adecuada de exponerlas.

Los teólogos medievales a menudo tomaron como punto de partida las declaraciones clásicas de Agustín sobre la autoridad de las Escrituras. Tres en particular serían citados regularmente tanto en el período medieval como en el de la Reforma. En 397, Agustín escribió *Contra la Carta Básica de los maniquíes* , en la que explicaba: "De hecho, no habría creído el Evangelio, excepto que la autoridad de la Iglesia Católica me llevó a la acción". [3] Desde el contexto de esta cita, es claro que Agustín no insistía en una autoridad contingente de las Escrituras, una que dependiera de la autoridad previa de la iglesia. En cambio, insistió en que la iglesia que promueve el evangelio rechaza la doctrina de los maniqueos. En este sentido, la afirmación de que Mani fue un genuino apóstol de Jesús.Cristo tenía que ser visto como espurio. El principio duradero al que apelaba era que la iglesia católica es el contexto adecuado para leer, comprender y apelar a las Escrituras. De hecho, fue en este contexto que el propio Agustín llegó a la fe en Cristo cuando la iglesia le indicó las Escrituras. Sin embargo, esta iglesia se sentó bajo la autoridad de la enseñanza apostólica en las Escrituras, no sobre ella. Señaló el texto autoritario, ya que cumplía su propio papel como tutor y testigo; No invirtió ese texto con autoridad. Los otros comentarios frecuentemente citados de Agustín dejan claro este punto.

Tres años después de este trabajo, Agustín escribió un tratado sobre el bautismo a raíz de las continuas preguntas sobre los Donatistas. En él, aclaró la relación de las Escrituras con otros escritos posteriores, incluso con los escritos de los que tienen autoridad dentro de la iglesia:

> Sin embargo, quien no sabe que el canon sagrado de las Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, está contenido dentro de sus propios límites establecidos, y que debe ser preferido a todas las cartas posteriores de obispos en un grado tal, que debería ¿No es posible dudar o disputar en absoluto, si todo lo establecido como escrito es verdadero o correcto? Pero, por otro lado, las cartas de los obispos que se han escrito o se están escribiendo, desde el cierre del canon, pueden ser refutadas si hay algo en ellas que, por casualidad, se desvíe de la verdad. [4]

Agustín entendió claramente que el canon de las Escrituras era único, con una autoridad que estaba por encima de todos los demás escritos. En una carta a Jerome en 405, dibujó una conexión firme y explícita entre este entendimiento y un compromiso con la completa y absoluta veracidad de las Escrituras:

> Aprendí a atribuirme a aquellos libros que son de rango canónico, y solo a ellos, con tanta reverencia y honor, que creo firmemente que no se encuentra ningún error debido al autor en ninguno de ellos. Y cuando me encuentro en estos libros con algo que parece estar en desacuerdo con la verdad, no dudo en atribuirlo al uso de un texto incorrecto o al hecho de que un comentarista no explique correctamente las palabras, o a mi propia comprensión errónea del pasaje. [5]

Estos tres comentarios de Agustín y otras declaraciones similares, como sus comentarios iniciales en De Genesi ad litteram (393/4), reaparecen regularmente en los escritos de influyentes teólogos medievales, así como en el trabajo de los reformadores magisteriales. Sin embargo, se necesita decir más, particularmente sobre la autoridad única de las Escrituras y la forma en que esto se relaciona con la autoridad de la iglesia. La Abadía de San Víctor en París fue un centro importante para esta discusión continua. Hugo de San Víctor (ca. 1096–1141) escribió extensamente sobre el propósito y la función de esta Escritura autorizada, en una instancia declarando,

> La única Escritura que correctamente se llama divina es aquella que está inspirada por el Espíritu de Dios y emitida por aquellos que hablan por el Espíritu de Dios; hace a la humanidad divina, reformándola a la semejanza de Dios al instruir en el conocimiento y exhortando al amor. Todo lo que se enseña en esto es verdad; todo lo que se manda es

bondad; Lo que se promete es la felicidad. [6]

Como era de esperar, Hugo acentuó el último origen divino de las Escrituras, lo que entendió le dio autoridad a las Escrituras. Ricardo de San Víctor (fallecido en 1173), en cierto momento alumno de Hugh, también subrayó la autoridad de las Escrituras en una intrigante interpretación de la narrativa de transfiguración en Mateo 17:

> Si ahora cree que ve a Cristo transfigurado, no crea fácilmente lo que ve en él o escucha de él, a menos que Moisés y Elías estén de acuerdo. Sabemos que cualquier testimonio queda por boca de dos o tres. Cualquier verdad que la autoridad de las Escrituras no confirme es sospechosa a mis ojos; No recibo a Cristo en Su resplandor, a menos que Moisés y Elías estén a su lado. . . . No recibo a Cristo sin un testigo. Ninguna revelación aparente es ratificada sin el testimonio de Moisés y Elías, sin la autoridad de las Escrituras. [7]

Este intrigante párrafo es ciertamente digno de un cuidadoso análisis. Plantea preguntas sobre la naturaleza y el significado de la encarnación. Sin embargo, Richard defiende claramente la práctica, incluso en el Nuevo Testamento, de citar las Escrituras para establecer la verdad y el significado del evangelio.

Las Victorinas tuvieron una influencia considerable en los siglos posteriores, y *Sententiae en IV libris de* Peter Lombard (ca. 1090–1160) fue sin duda el libro de texto medieval más influyente en la teología, como lo demuestra el grado universitario ampliamente utilizado de *baccalaureus sententarius* , o "Bachelor de las oraciones "(tomada incluso por Lutero!). Pero Aquino sigue siendo el gigante de la época. Aquino aplicó los conceptos aristotélicos de causalidad para explicar tanto el origen divino como la participación humana genuina en la producción de las Escrituras. En sus *preguntas quodlibetales.*, Reconoció que Dios era el autor principal de la Sagrada Escritura, pero pasó a insistir en que “no hay nada repugnante acerca de la noción de que el hombre [a], que es la causa fundamental de la Escritura, debe en una expresión significar varias cosas.” [8] Esto probaría una manera bastante insatisfactoria de interpretar la relación entre la participación de Dios y la de los seres humanos en la producción de las Escrituras. Dejó abierta la posibilidad de que Moisés, David, los profetas y los apóstoles

fueran totalmente pasivos, sin hacer una contribución consciente de los propios textos que se les atribuyen.

Sin embargo, Aquino era completamente inequívoco acerca de la autoridad que pertenece a las Escrituras canónicas. Anclaba esta autoridad en la realidad de la revelación a los profetas y apóstoles:

> El argumento de la autoridad es el método más apropiado para esta enseñanza, ya que sus premisas se sostienen a través de la revelación; por consiguiente, tiene que aceptar la autoridad de aquellos a quienes se les hizo revelación. . . .
>
> De todos modos, la santa enseñanza también usa el razonamiento humano, no para probar la fe, porque eso quitaría el mérito de creer, sino para manifestar algunas implicaciones de su mensaje. . . .
>
> Sin embargo, la santa enseñanza emplea tales autoridades solo para proporcionar argumentos extraños de probabilidad. Sus propias autoridades son las de las Escrituras canónicas, y éstas se aplicaron con fuerza convincente. Tiene otras autoridades propias, los médicos de la Iglesia, y las considera como propias, pero busca argumentos que no son más que probables.
>
> Nuestra fe descansa en la revelación hecha a los profetas y apóstoles que escribieron los libros canónicos, no en la revelación, si es que la hay, hecha a cualquier otro maestro. [9]

Más tarde, en la Summa , tratando con el pecado de mentir, Aquino fue más conciso al relacionar la autoridad de las Escrituras con su veracidad.

> Que sea afirmada en los Evangelios o en cualquier otro lugar de las Escrituras canónicas o que sus autores hayan mentido es inadmisible; pondría fin a la certeza de la fe, que se basa en la autoridad de la Sagrada Escritura. [10]

Una generación después de Aquino, Enrique de Gante (ca. 1217-1293) resolvió al menos uno de los problemas relacionados con el tratamiento de Aquino sobre el tema. A Henry se le atribuye ser el primero en hablar de la doble autoría de las Escrituras. [11] Los autores humanos no eran simples "técnicos y redactores de notas ", sino "autores secundarios". Sin embargo, las oraciones de las Escrituras, así como la calidad y la forma de las palabras que usaban, se derivaban de Dios. Henry, como Aquino y casi todos sus contemporáneos, hizo la inferencia necesaria:

> [Por esta razón,] debemos creer las Sagradas Escrituras de manera

> simple y absolutamente más que la iglesia porque la verdad misma en las Escrituras siempre se mantiene firme e inmutable, y nadie puede agregar, sustraer o cambiar. [12]

Por supuesto, los juicios teológicos de sus principales pensadores fueron solo un factor en la compleja masa que era el catolicismo medieval. La imagen se complicó un poco por el desarrollo de la tradición exegética en dos direcciones distintas, aunque surgieron de suposiciones comunes sobre la autoridad y la relevancia de las Escrituras: (1) hacia una exégesis cuádruple (la *cuadriga*, que identifica la literal, la alegoría, la tropología). , y los sentidos anagógicos en el texto) y (2) hacia un mayor énfasis en la interpretación "literal" del texto (por ejemplo, una mayor atención a los eventos históricos a los que se refiere el Antiguo Testamento). Al final, no había una sola tradición exegética en el período medieval, sino una variedad de énfasis. [13]

Sin embargo, lo más apremiante fue la forma en que los pronunciamientos oficiales de la iglesia podían contrastar con las declaraciones de sus médicos. En la lucha entre la iglesia y el imperio, el papado hizo reclamos cada vez más expansivos de poder sobre todas las demás autoridades. La medida en que estos podrían llegar se hizo evidente en la primera respuesta oficialmente respaldada a *Noventa y cinco tesis de* Lutero , de Sylvestro Prierias (ca. 1456–1523) *Sobre el poder del papado* , en el que la tercera tesis o *fundamento del primer* ministro declaró “Quien no se aferra a las enseñanzas de la Iglesia Romana y del Papa como la regla infalible de la fe, de la cual incluso la Sagrada Escritura obtiene su fuerza y autoridad, es un hereje ” [14.]

Prierias pudo haber sido extremo, pero él no fue excepcional. Después de todo, la noción de que la tradición era una segunda fuente distinta de enseñanza autorizada junto a las Escrituras no surgió *de novo* en el Concilio de Trento. De hecho, Gabriel Biel (ca. 1420–1495), profesor de teología en la Universidad de Tübingen, justificó este punto de vista citando los escritos de Basilio de Cesarea (ca. 330–379). [15] En un contexto en el que la gente apela cada vez más no solo a las Escrituras sino también a una tradición apostólica no escrita encarnada en los pronunciamientos de la iglesia, la apelación de

Lutero a las Escrituras solo fue genuinamente revolucionaria. Desafió significativamente el consenso teológico a finales del siglo XVI, así como la teoría y la práctica de la iglesia romana. Así que las líneas de continuidad no deben sobregirarse.

Sin embargo, esas líneas estaban ciertamente presentes, particularmente cuando se trataba de una comprensión común del origen último de las Escrituras en la actividad reveladora de Dios y la inspiración divina y de la veracidad y autoridad que se adjunta al texto bíblico como resultado. La teología de los reformadores no surgió en el vacío, ni careció de conexión sustancial con lo que había ocurrido antes. Esto es lo que hizo posible el argumento sobre la base de las Escrituras. Esta es la razón por la que Lutero podía esperar, como seguramente lo hizo en los primeros años de la Reforma (aunque en última instancia fue en vano), que el Papa y la iglesia de Roma aceptaran sus argumentos y se reformaran ellos mismos. Pero las duras realidades de los intereses creados y el compromiso con la autoridad institucional, que en la práctica rivalizaron y finalmente socavaron este compromiso común con la autoridad de las Escrituras,

Acuñando el término: Lutero sobre la autoridad bíblica

El compromiso de Martín Lutero con la autoridad final de las Escrituras, una autoridad por la cual todas las demás autoridades deben ser juzgadas, es claro desde los primeros años de su ministerio de enseñanza y escritura. A un año de publicar su *Disputación contra la teología escolástica* (septiembre de 1517) y sus *noventa y cinco tesis contra el poder de las indulgencias*(octubre de 1517), Lutero fue convocado a una entrevista con Tommaso de Vio o el cardenal Cajetan (1469-1534). , siguiendo la Dieta de Augsburgo en octubre de 1518. Cuando Cajetano lo desafió en base a las enseñanzas de la iglesia, Lutero insistió: “La verdad de las Escrituras es lo primero. Después de que se acepta eso, uno puede determinar si las palabras de los hombres pueden aceptarse como verdaderas ”. [16]Es claro que Lutero no estaba descartando la autoridad de "las palabras de los hombres", sino más bien sometiéndolos a lo que él consideraba como una autoridad superior, "la verdad de la Escritura". A lo largo de su ministerio, Lutero citaría a los padres y los credos e incluso Algunas decisiones de los primeros concilios de la iglesia en apoyo de su enseñanza, pero él no las consideró decisivas. Sin embargo, también fueron más que meramente ilustrativos. En la medida en que expresaran fielmente la enseñanza de las Escrituras, debían considerarse como autoritativos. La

Escritura no era la *única* autoridad, sino la autoridad *final* .

Que esto es lo que quiso decir Lutero con el eslogan sola Scriptura se hizo aún más claro unos años más tarde, cuando, a raíz de la amenaza de excomunión de Leo X (r. 1513-1521), escribió Una afirmación de todos los artículos (1520):

> No quiero deshacerme de todos los más eruditos [que yo], sino *solo las Escrituras* para reinar, y no para interpretarlas con mi propio espíritu o el espíritu de ningún hombre, sino que quiero entenderlo por sí mismo y por su espíritu. [17]

Esta es una de las primeras apariciones de la frase sola Scriptura de la pluma de un reformador. Lutero escribió nuevamente en estos términos en su prefacio a las notas de Melanchthon sobre Romanos en 1522, aunque esta vez puso la frase en la boca de Melanchthon:

> Usted dice: "las *escrituras solo* deben leerse sin comentarios". Dice esto correctamente acerca de los comentarios de Orígenes, Jerónimo y Tomás. Escribieron comentarios en los que transmitieron sus propias ideas en lugar de las paulinas o cristianas. Que nadie llame a sus anotaciones un comentario [en ese sentido], sino solo un índice para leer las Escrituras y conocer a Cristo, ya que hasta este punto nadie ha ofrecido un comentario que lo supere. [18]

Está claro que Lutero estaba familiarizado con la expresión y la convicción que lo sustentaba desde los primeros años de la Reforma. Pero, una vez más, es importante no importar una noción moderna de textos de prueba bíblicos en el enfoque de Lutero del lugar de las Escrituras en la teología y la práctica de la iglesia. No apoyó simplemente sus afirmaciones con una serie de referencias bíblicas. Es cierto que, como los teólogos de todos los siglos, Lutero no era reacio a citar *dicta probanta* (es decir, textos de prueba). Las palabras expresas de la Escritura fueron decisivas. Estaba más que dispuesto a discutir el significado preciso de un texto en particular: su debate con Zwinglio en Marburgo en 1529 sobre la declaración de Jesús "Esto es mi cuerpo" (Mateo 26:26) es evidencia suficiente de ello. [19] Anteriormente, en 1525, había escrito sobre el mismo tema e insistió en que las palabras claras

de las Escrituras deben ser válidas:

> Esta es nuestra base. Donde la Sagrada Escritura es el fundamento de la fe, no debemos desviarnos de las palabras como están ni del orden en que están, a menos que un artículo de fe exprese una interpretación u orden diferente. Por otra parte, ¿qué pasaría con la Biblia? [20]

Pero Lutero también descifraba el significado de un texto, utilizando los argumentos de aquellos que lo habían precedido y su propio razonamiento para revelar el significado y las consecuencias de lo que enseña la Biblia. Reconoció a otras autoridades subsidiarias y contingentes, no al lado sino bajo la regla de las Escrituras, que seguía siendo su autoridad final. Estas otras autoridades incluían no solo a los padres de la iglesia, sino también a varios teólogos medievales importantes. También reconoció que el razonamiento desde y sobre el texto de las Escrituras era un elemento crítico en todo el proceso. Las inferencias apropiadas de lo que se dice en las Escrituras, siempre sujetas a pruebas contra el propio texto bíblico, aparecen a lo largo de los escritos de Lutero. Su disposición a razonar a partir de las Escrituras (siguiendo el ejemplo de Pablo en Hechos 17:[21]

> A menos que esté convencido por el testimonio de las Escrituras o por una razón evidente, porque no puedo creer ni en el Papa ni en los concilios, ya que está claro que han cometido errores repetidamente y se han contradicho a sí mismos. Me considero conquistado por las *Escrituras que* aducí yo y mi La conciencia está cautiva de la Palabra de Dios. [22]

Así que para Lutero, las Escrituras continuaron siendo la autoridad final, pero esto no eliminó toda apelación a los padres, los credos y las decisiones de la iglesia. Leer las Escrituras es una actividad de compañerismo en la que las voces de quienes nos han leído deben ser escuchadas con atención. El individualismo de los siglos posteriores solo se lee de forma anacrónica en el llamamiento de Lutero a la *sola Scriptura* . La autoridad final de las Escrituras tampoco eliminó toda necesidad de aplicar la razón humana al significado del texto. Lutero ciertamente podría hacer uso de la lógica para construir un argumento teológico de vez en cuando (especialmente cuando

discute con los suizos), y su posición en Worms incluía la frase "o por una razón evidente". [23] Pero, críticamente, tanto la apelación a los padres como la aplicación de la razón podrían cuestionarse sobre la base de la simple lectura del texto de la Escritura. La Escritura sola debe reinar. Nuestras conciencias no están cautivas de ninguna otra autoridad que no sea la Palabra de Dios.

La razón humana tenía sus propios desafíos, por supuesto. Sí, podría y debería cumplir una función ministerial para ayudar al creyente a entender la Palabra de Dios. Sin embargo, Lutero estaba convencido de que fue el ejercicio indisciplinado de la razón lo que llevó a muchos de los errores que percibió en su tiempo, y se negó a permitir que la razón fuera una prueba aislada o definitiva de la verdad. En 1532, mucho después de que el calor inicial del choque con Roma se calmara un poco, Lutero dio una conferencia sobre el Salmo 45, insistiendo en que

> esta debe ser la primera preocupación de un teólogo: que él sea un buen textualista, como se le llama, y que se aferre al primer principio, no para discutir o filosofar en asuntos sagrados. Porque si uno trabajara con argumentos racionales y plausibles en esta área, sería fácil para mí distorsionar cada artículo de fe, así como Ario, los sacramentales y los anabaptistas. Pero en teología solo debemos escuchar, creer y estar convencidos en nuestro corazón de que "Dios es veraz, no importa lo que Dios diga en su palabra, puede parecer absurdo a la razón". [24]

Como queda claro en las citas anteriores, todo esto se construyó, en lo que respecta a Lutero, sobre la convicción anterior de que la Escritura era, de hecho, la Palabra de Dios escrita. Incluso dada la insistencia de Lutero en que la Palabra debe ser *predicada* y no solo *leída* , [25] no tenía dudas de que el texto de las Escrituras era en sí mismo la Palabra de Dios. XX - siglo nociones de Escritura contiene la Palabra de Dios no debe ser leído de nuevo en Luther, como Karl Barth hizo en su interpretación errónea de un comentario de Lutero en su *Adventspostille* - “que posee la palabra de Dios”; de hecho, se ha demostrado que este comentario se refiere a "el alma en toda su angustia", no a la "Sagrada Escritura" [26].El propio testimonio repetido de Lutero es claro. En 1522, escribió: "Creo que el papa mismo, con todos sus demonios, a pesar de que suprime todas las palabras de Dios, no puede negar que la palabra de San Pablo es la palabra de Dios y que su orden es la orden

del Espíritu Santo". [27] Veinte años después, en 1542, mientras comentaba sobre Génesis, Lutero habló de cómo creía firmemente, aunque débilmente, que "el Espíritu Santo mismo y Dios, el Creador de todas las cosas, es el Autor de este libro". [28]

Podía hablar indistintamente de "Escritura" y "La Palabra de Dios", como lo hacía con frecuencia en su debate con Erasmo en 1525: "Digo con respecto a *toda la Escritura* , no tendré *ninguna parte* llamada oscura". . . . Cristo no nos ha iluminado tan deliberadamente como para dejar oscura *una parte de su palabra* . ” [29] También podría poner las dos expresiones una al lado de la otra, no para significar dos entidades diferentes sino para impresionar en sus lectores la identidad de las Escrituras como la Palabra de dios. Así que en 1521, en la cuarta de sus respuestas al toro papal que amenazaba su excomunión, escribió:

> No convierta sus propias ideas en artículos de fe como lo hace esa abominación en Roma. Pues entonces tu fe puede convertirse en una pesadilla. Mantén la Escritura y la Palabra de Dios. Allí encontrará la verdad y la seguridad, la seguridad y una fe que es completa, pura, suficiente y permanente. [30]

Dieciocho años después, en medio de una conferencia sobre Génesis 19, advirtió sobre el peligro de "evadir la Sagrada Escritura" y concluyó instando: "No cambiemos la palabra de Dios". [31]

Lutero habló de tres formas famosas de la Palabra de Dios, pero no de la misma manera que Karl Barth lo haría cuatro siglos más tarde. Como lo dijo Lutero,

> Por lo tanto, debemos saber que la palabra de Dios se habla y se revela de una manera triple. Primero, por Dios el Padre en los santos en gloria y en Sí mismo. Segundo, en los santos en esta vida en el Espíritu. Tercero, a través de la palabra externa y la lengua dirigida a los oídos humanos. [32]

Esta no es una progresión estricta de la Palabra encarnada, Palabra inscripta, Palabra proclamada. Lutero se movió de la voz directa e inmediata del Padre en gloria, a la Palabra mediada por el Espíritu, al creyente en la historia humana, a la Palabra mediada por el texto público y la proclamación en el

mundo. Sin embargo, en otros puntos, Lutero se acercó a la triple fórmula de Barth. Él insistió en que Cristo, la Palabra encarnada de Dios, debe ser distinguido de las Escrituras y de la predicación por el hecho de que solo él es "en sustancia Dios". [33] Aun así, Lutero permaneció dedicado a la Biblia, y su atención seria y permanente a la Escritura. como la Palabra de Dios, para ser creída y obedecida como de los labios de Dios mismo, nunca descendió a la bibliatría.

El enfoque de Lutero seguía siendo lo que él creía que era el enfoque de las Escrituras: el testimonio y la palabra de Cristo tanto en la ley como en el evangelio. Famoso para Lutero, el principio interpretativo central al discutir el Antiguo Testamento o el Nuevo era "lo que promueve a Cristo" (*era Christum treibet*). [34] Fue un principio, insistió Lutero, que surgió de la Escritura misma y particularmente de las palabras y el ejemplo de Cristo en lugares como Juan 5:39 y Lucas 24:27:

> Ahora los evangelios y las epístolas de los apóstoles fueron escritos para este mismo propósito. Quieren ser ellos mismos nuestros guías, dirigirnos a los escritos de los profetas y de Moisés en el Antiguo Testamento para que podamos leer y ver por nosotros mismos cómo Cristo está envuelto en pañales y puesto en el pesebre, es decir, cómo es comprendido en los escritos de los profetas. Es allí donde las personas como nosotros deben leer y estudiar, examinarnos y ver qué es Cristo, para qué propósito se le ha dado, cómo se le prometió y cómo tiende toda la Escritura hacia él. Porque él mismo dice en Juan 5: "Si creyeras a Moisés, también me creerías a mí, porque él escribió sobre mí". Nuevamente, "busca y busca las Escrituras, porque son ellas las que me dan testimonio". [35]

Este principio fue también una aplicación particular del enfoque aún más fundamental de Lutero para la interpretación bíblica: "La Escritura es su propio intérprete" (*Scriptura sui ipsius interpres*). [36] La Escritura en sí misma debe dirigir nuestra atención a su punto central y proporcionarnos la clave para entender cada una de sus partes y cómo encaja como un todo coherente y, en opinión de Lutero, Cristo fue esa clave. En 1525, preguntó: "¿Sacar a Cristo de las Escrituras y qué encontrará en ellas?" [37] Diez años

más tarde insistió: "La Sagrada Escritura, especialmente el Nuevo Testamento, siempre promueve la fe en Cristo y lo proclama magníficamente". [38]

Con este enfoque en Cristo y un compromiso establecido con la "analogía de las Escrituras" (una comparación de las Escrituras con las Escrituras), Lutero pudo insistir en que las Escrituras son claras. Este principio formó una parte importante de su argumento contra Erasmo en *La esclavitud de la voluntad* (1525). Por eso podía hacer afirmaciones teológicas con confianza, algo que Erasmo consideraba inapropiado dado el misterio divino y su expresión en la profundidad de las Escrituras. Lutero se deleita en las afirmaciones, respondió Lutero, pero inmediatamente insistió en que estaba hablando de "la afirmación de las cosas que nos han sido transmitidas divinamente en los escritos sagrados". [39]Las afirmaciones teológicas son posibles porque Dios ha comunicado efectivamente su verdad en las Escrituras. Por supuesto, Lutero no negó que algunos pasajes en las Escrituras sean difíciles, y abrazó la antigua práctica de explicar pasajes difíciles a la luz de pasajes sencillos. Desentrañaría lo que quería decir con claridad de las Escrituras y explicaría por qué un pasaje claro no conducía inexorablemente al consentimiento universal al distinguir entre dos tipos de claridad:

> Para decirlo brevemente, hay dos tipos de claridad en las Escrituras, así como también hay dos tipos de oscuridad: una externa y perteneciente al ministerio de la Palabra, la otra localizada en la comprensión del corazón. Si hablas de la claridad interna, ningún hombre percibe una parte de lo que está en las Escrituras a menos que tenga el Espíritu de Dios. . . . Si, por otro lado, habla de la claridad externa, no queda nada oscuro ni ambiguo en absoluto, pero todo lo que hay en las Escrituras ha sido expuesto por la Palabra a la luz más definida, y publicado a todo el mundo. [40]

El acercamiento de Lutero a la autoridad, la naturaleza y la función de las Escrituras establece muchas de las instrucciones para aquellos que las siguieron. No fue una ruptura radical con la enseñanza oficial de la iglesia en los siglos previos a la Reforma. El origen divino de las Escrituras, su autoridad y veracidad, y su enfoque central en Cristo, fueron temas que tuvo en común con el consenso teológico que heredó. Una apelación a las

Escrituras también era un lugar común en los escritos teológicos y los documentos oficiales de la iglesia. El radicalismo de Lutero vino más bien de seguir las consecuencias de estas convicciones en su revisión del currículo teológico en Wittenberg y en su crítica de la práctica de la iglesia contemporánea.Sola Scriptura significó para él que todas las demás autoridades, por muy venerables que sean, están bajo la autoridad de las Escrituras y deben ser probadas por lo que se enseña en las Escrituras. En el punto de la palabra final, la Escritura está sola. Otros reformadores se basarían en las ideas de Lutero a la luz de los desafíos que inevitablemente surgieron.

Siguiendo la Trayectoria: Melanchthon sobre la Autoridad Bíblica

Phillip Melanchthon (1497–1560), colega de Luther en la Universidad de Wittenberg, siguió cada una de estas líneas de argumentación, pero buscó característicamente una mayor claridad sistemática. El 19 de septiembre de 1519, poco después de la disputa de Leipzig entre Lutero, Johann Eck (1486-1543), y Andreas Karlstadt (c. 1480-1541), Melanchthon respondió a veinte - cuatro proposiciones presentadas por el decano de la facultad de teología como parte de su examen para el baccalaureus biblicus . Tres de las proposiciones son particularmente notables:

16. No es necesario que un católico crea ningún otro artículo de fe aparte de aquellos de los cuales las Escrituras son testigos.
17. La autoridad de los consejos está por debajo de la autoridad de las Escrituras.
18. Por lo tanto, no creer en el " *carácter indelibilis* ", la transubstanciación, etc. no está abierto a la acusación de herejía. [41]

Sin lugar a dudas, Melanchthon se vio profundamente afectado por el intercambio en Leipzig, particularmente entre Luther y Eck. Le dio una perspectiva completamente nueva sobre las autoridades de la antigüedad que habían dominado su entrenamiento humanista. Su respuesta al ataque personal de Eck contra él, publicado un mes antes de la disputa por el bachillerato, explicó más completamente su comprensión de la relación entre la autoridad de las Escrituras y la autoridad de los padres de la iglesia en particular:

> Primero, no está en mi corazón desvirtuar la autoridad de nadie de ninguna manera. Respeto y honro todas las luces de la iglesia, esos

> ilustres defensores de la doctrina cristiana. A continuación, considero importante que las opiniones de los santos padres, cuando difieren, como lo hacen, sean juzgadas por las Escrituras, no al revés, [lo que daría lugar a] que las Escrituras sufrieran violencia de [sus] diversos juicios. Hay un sentido único y simple de la Escritura, ya que también la verdad celestial es la más simple, que reúne un hilo de la Escritura y la oración. Con este fin, se nos ordena filosofar en las Escrituras divinas, para que podamos evaluar las opiniones de los hombres y los decretos contra la piedra de toque. . . . [L] a Escritura del Espíritu celestial, que se llama canónica, es una, pura y verdadera en todas las cosas.[42]

La formación humanista de Melanchthon hizo que su preocupación por las autoridades patrísticas fuera excepcional. Permanecieron con autoridad, y sus esfuerzos en la defensa de la doctrina cristiana debían ser honrados. Sin embargo, había una autoridad más alta que cualquiera de ellos, una piedra de toque contra la cual todos debían ser probados. Aquí, muy claramente, Melanchthon adoptó con entusiasmo las instrucciones teológicas establecidas por Lutero.

La razón subyacente de esta diferencia entre las Escrituras, por una parte, y los textos de los padres y los decretos de la iglesia, por otra, se encuentra en el origen de las Escrituras. Melanchthon lo expresó sucintamente cuando le escribí a John Hess de Nuremberg un año después:

> Sabemos que lo que se ha expuesto en los libros canónicos es la doctrina del Espíritu Santo. No sabemos que lo que se decida por los concilios es la doctrina del Espíritu Santo a menos que esté de acuerdo con las Escrituras. [43]

Anteriormente en esta importante carta, Melanchthon expresó su compromiso con la claridad de las Escrituras (otro tema importante de Lutero, como hemos visto), anclando esto en el carácter y la voluntad de Dios:

> Por el contrario, el misericordioso Espíritu de Dios ha diseñado que todos los fieles comprendan las Escrituras con la menor dificultad posible. Le ruego que no permitamos que las Escrituras divinas se conviertan en jeroglíficos egipcios. El Hijo de Dios se hizo carne para no ser desconocido. ¡Y cuánto más ha querido que se sepa a través de las Escrituras que, como una especie de imagen de sí mismo, nos ha dejado

para una posesión perpetua! [44]

La obra principal de Melanchthon, sus Loci Communes , publicada por primera vez en 1521, no trató la doctrina de las Escrituras como un lugar distinto. Sin embargo, su introducción al locus que trata la diferencia entre el antiguo y el nuevo pacto en la tercera edición (1543) incluía una declaración sobre el propósito divino detrás de las Escrituras e incorporaba la ley - dialéctica del evangelio que Lutero había hecho famosa:

> Por lo tanto, debemos entender que es una gran bendición de Dios que Él haya dado a Su iglesia un cierto Libro, y que Él lo conserve para nosotros y reúna a Su iglesia a su alrededor. Finalmente, la iglesia es la gente que abraza este Libro, escucha, aprende y retiene como propias sus enseñanzas en su vida de adoración y en el gobierno de su moral. Por lo tanto, donde este Libro es rechazado, la iglesia de Dios no está presente, como es el caso entre los mahometanos; o donde sus enseñanzas han sido suprimidas o se han establecido falsas interpretaciones, como ha ocurrido entre los herejes. Por lo tanto, debemos leer y meditar en este Libro para que sus enseñanzas puedan conservarse, como a menudo se nos manda con respecto al estudio de él, por ejemplo, 1 Tim. 4:13, “Dedícate a la lectura”; Col. 3:16, “Que la Palabra de Cristo habite abundantemente en ti. ”El Espíritu Santo testifica que es su voluntad que la doctrina y los testimonios divinos se pongan por escrito, por ejemplo, Ps. 102: 18, "Esto se escribirá para las generaciones venideras, y las personas que serán creadas alabarán al Señor".
>
> Por lo tanto, debemos amar y cultivar el estudio de este Libro divinamente dado. Primero, debemos saber su sustancia y que hay dos clases de enseñanzas contenidas en todo el Libro, la Ley y la promesa de la gracia, que se llama adecuadamente el Evangelio. Esta distinción es una luz para toda la Escritura y se enseñó incluso antes de Moisés. [45]

Aunque no desempaquetó ninguno de estos, Melanchthon se refirió a la fuente de las Escrituras en Dios, la confianza en acercarse a ella que está anclada en la benevolencia del Dios que la ha dado, la preservación de esta por parte de Dios y el papel de Las Escrituras en la congregación local. Fue más directo, y más sucinto, en la primera edición:

> Los artículos de fe deben ser juzgados simplemente de acuerdo con el canon de la Sagrada Escritura. Lo que se ha expuesto fuera de las Escrituras no debe considerarse como un artículo de fe. [46]

Melanchthon continuó explicando por qué:

> Ahora, ¿cómo debemos saber la fuente de lo que los hombres decretan si no puede ser ponderado con precisión de acuerdo con las Escrituras? Porque seguramente se acuerda que lo que confirman las Escrituras se originó en el Espíritu Santo. . . . Pablo manda a los tesalonicenses: "Prueba todo; retén lo que es bueno ". Y en otros lugares, ordena que los espíritus sean examinados para ver si son de Dios. Les pregunto cómo probaremos a los espíritus a menos que se midan en comparación con una norma definida, seguramente la de las Escrituras; porque solo las Escrituras están definitivamente de acuerdo con haber sido establecidas por el Espíritu de Dios. [47]

Argumentos similares se encuentran en el tratado 1539 de Melanchthon *La Iglesia y la Autoridad de la Palabra* . Sin embargo, pudo desarrollarlos más detalladamente mientras buscaba defender a los piadosos "contra los sofismas de aquellos que citan falsamente los testimonios de los dogmas de la antigüedad y de la iglesia en defensa de los perversos dogmas". [48] Anticipó la objeción que "si la autoridad de la iglesia es repudiada, entonces se concede una licencia demasiado grande a la soberbia de las personas ingeniosas", y en respuesta, Melanchthon escribió:

> A esto respondo que así como el Evangelio nos ordena escuchar a la iglesia, siempre digo que esa asamblea dentro de la cual se honra la Palabra de Dios, y que se llama iglesia, debe ser escuchada, como también ordenamos a nuestros pastores. ser escuchado. Por lo tanto, escuchemos a la iglesia cuando enseña y amonesta, pero no creamos simplemente por la autoridad de la iglesia. Porque la iglesia no origina artículos de fe; Ella solo enseña y amonesta. Pero debemos creer a causa de la Palabra de Dios cuando, para estar seguros, amonestados por la iglesia, entendemos que una opinión particular ha sido transmitida en la Palabra de Dios verdaderamente y sin sofisticación. [49]

El tratamiento de Melanchthon de la autoridad de las Escrituras, la mayoría de las veces en el contexto de repudiar la autoridad final del dogma de la iglesia, ciertamente sigue de cerca la trayectoria establecida por Lutero. No es un repudio total de otras teologías, excepto en la medida en que son tratadas como autoridades finales. Todas las demás afirmaciones deben compararse

con las Escrituras, y siempre que haya una diferencia, las Escrituras deben reinar de manera suprema.

Potente y eficaz: Huldrych Zwingli sobre la autoridad bíblica

Huldrych Zwinglio (1484–1531) siempre argumentó que llegó a su teología antes e independientemente de Martín Lutero. Indiscutiblemente, el reformador suizo original, produjo el primer tratado sobre la naturaleza y la función de las Escrituras en la era protestante. El 6 de septiembre de 1522, solo dieciséis meses después de la Dieta de Worms, Zwinglio publicó su sermón Die Klarheit und Gewissheit des Wortes Gottes (La claridad y certeza de la Palabra de Dios). El sermón comienza con una meditación introductoria sobre la humanidad creada a imagen de Dios, que lleva a la siguiente conclusión:

> Entonces, hemos llegado al punto en que, por el hecho de que somos la imagen de Dios, podemos ver que no hay nada que pueda dar mayor alegría o seguridad o consuelo al alma que la Palabra de su creador y creador. Ahora podemos aplicarnos para entender la claridad e infalibilidad de la Palabra de Dios. [50]

El cuerpo del sermón está estructurado en torno a dos características de las Escrituras: la certeza o el poder de la Palabra de Dios y la claridad de la Palabra de Dios. Aunque Zwingli favorece la expresión “Palabra de Dios” a lo largo del sermón, su uso del texto de las Escrituras y sus propios comentarios explícitos: “Hablamos de las Escrituras, y esto vino de Dios y no de los hombres” [51] , demuestran que no distinguía a los dos en la misma manera como algunos vigésimo - siglo teólogos. Esto es evidente en un comentario extendido acerca de Cristo y la Palabra:

> Porque el que dice [esto] es una luz del mundo. Él es el camino, la verdad y la luz. En su Palabra nunca podemos desviarnos. Nunca podemos ser engañados, confundidos o destruidos en su Palabra. Si crees que no puede haber seguridad o certeza para el alma, escucha la certeza de la Palabra de Dios. El alma puede ser instruido y enlightened- en cuenta la claridad- por lo que percibe que toda su salvación y la justicia, o la justificación se encierra en Jesús Cristo. [52]

En la primera sección, Zwinglio insistió repetidamente en que la Palabra de Dios, hablada o escrita, afectaría indefectiblemente el propósito de Dios:

> La Palabra de Dios es tan segura y fuerte que si Dios quiere todas las cosas se hacen en el momento en que habla su Palabra. [53]
>
> Nada es demasiado difícil o distante para que la Palabra de Dios lo logre. [54]
>
> La Palabra de Dios es tan viva, fuerte y poderosa que todas las cosas tienen que obedecerla necesariamente, y eso es tan frecuente y en el momento que Dios mismo lo designa. [55]

Él proporcionó una serie de ejemplos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento como evidencia de la eficacia de la Palabra de Dios.

Zwinglio entonces se volvió hacia la claridad de las Escrituras. Tres años después, Lutero hablaría de una doble claridad: la claridad externa efectuada por el Espíritu en el texto y la claridad interna producida por el Espíritu en el corazón humano. El enfoque de Zwingli era más singular. Su interés estaba en el poder de la Palabra de Dios para iluminar y traer comprensión: “Cuando la Palabra de Dios brilla sobre la comprensión humana, la ilumina de tal manera que la entiende y confiesa y conoce su certeza. ” [56] Esto fue en efecto una aplicación particular del poder o la eficacia de la Palabra de Dios. Precisamente porque es la Palabra *de Dios.*, el Dios soberano (Zwinglio habló de "tan a menudo y en el momento que Dios mismo designa" en la primera sección), es capaz de llevar el entendimiento de la oscuridad a la luz. El creyente "debe ser *theodidacti* , es decir, enseñado por Dios, no por hombres". [57] La franqueza del discurso de Dios a través de su Palabra es la clave de la luz que proviene de la Palabra de Dios. Aquí, Zwingli se acercó al concepto de auto- autenticación de las Escrituras , una idea asociada con mayor frecuencia a Calvino. Dios iluminó tanto a Abraham con su palabra "que él sabía que era la Palabra de Dios". [58] Zwinglio terminó el trabajo con doce instrucciones sobre "el camino para llegar a un verdadero entendimiento de la Palabra de Dios y a una experiencia personal del hecho de que te enseñan de Dios ".[59]

De particular interés es la forma en que Zwingli dio prominencia a la obra del Espíritu. Primero Corintios 2: 12–13 y 1 Juan 2:27 fueron textos bíblicos

importantes para él a este respecto, permitiéndole explicar con precisión cómo el creyente es "enseñado por Dios" en y a través de las Escrituras:

> Tenga en cuenta que los dones que Dios da son conocidos por el Espíritu de Dios, no por la presentación inteligente de las palabras y la sabiduría del hombre, que es el espíritu de este mundo. . . . Dios se revela a sí mismo por su propio Espíritu, y no podemos aprender de él sin su Espíritu. . . . [T] hi la unción es la misma que la iluminación y el don del Espíritu Santo. [60]

La práctica pastoral de Zwingli debe ponerse al lado de sus escritos para obtener una imagen más completa de su compromiso con la autoridad de las Escrituras y, en particular, con su eficacia para transformar las vidas de hombres y mujeres y la comunidad de la que forman parte. Zwinglio comenzó su ministerio de predicación en el Gran Ministro en Zurich con una exposición continua del Evangelio de Mateo. En los doce años que ejerció este ministerio, predicó a través de la mayor parte de la Biblia. También estableció el Prophezei., una escuela de los profetas, en la que el texto del Antiguo Testamento se leía en latín, hebreo y griego (la Septuaginta) antes de ser expuesto en latín para los educados y luego en alemán para los ciudadanos de la ciudad. Zwinglio esperaba que las Escrituras permearan todos los aspectos de la vida, y él construyó estructuras de ministerio para hacer eso posible.

Cerca del final de su vida, Zwinglio redactó una confesión para ser presentada ante el emperador Carlos V en la Dieta de Augsburgo. Aunque el emperador se negó a recibirlo, ofrece una visión de la teología de Zwingli cerca del final de su vida. Él no trató la doctrina de las Escrituras en una sección discreta. Sin embargo, al resumir su confesión, hizo una declaración que sirve de base para concluir que estuvo con Lutero en un compromiso con Sola Scriptura , entendida como la única autoridad final de las Escrituras sobre una autoridad real pero contingente de la iglesia y sus maestros. :

> Lo anterior creo firmemente, enseño y mantengo, no desde mis propios oráculos, sino desde aquellos de la Palabra Divina; y, si Dios quiere, prometo hacer esto mientras la vida controle a estos miembros, a menos que alguien de las declaraciones de la Sagrada Escritura, entienda, explique y establezca lo contrario de la manera más clara y clara que hemos establecido anteriormente. Porque no es menos agradecido y agradable que justo y justo que sometamos nuestros juicios a las

> Sagradas Escrituras, ya que la Iglesia decida de acuerdo con ellas por el Espíritu. [61]

Orientación pastoral: Heinrich Bullinger sobre la autoridad bíblica

Heinrich Bullinger (1504–1575), el sucesor de Zwingli en Zúrich, fue influyente no solo en la Confederación Suiza sino también en Inglaterra. En 1586, la Convocación de la provincia de Canterbury ordenó que las *Décadas* de Bullinger (una colección de cincuenta sermones entregados a los pastores de Zurich en su *Prophezei*) sean leídos por “todos los ministros que tienen cura y están bajo los grados de maestro de artes, y por lotes de ley, y sin licencia para ser un predicador público ". [62] Los primeros tres sermones de la primera" década "se referían a la Palabra de Dios e incorporaron material previamente publicado como *De scripturae sanctae auctoritate* . [63]

El primer sermón de Bullinger contenía esta definición de "la palabra de Dios":

> Pero en este tratado nuestro, la palabra de Dios significa correctamente el discurso de Dios y la revelación de la voluntad de Dios; En primer lugar, pronunciada con una voz viva y expresada por la boca de Cristo, los profetas y los apóstoles; y después de eso, otra vez registrado en escritos, que con razón se llaman "sagradas y divinas escrituras". La palabra muestra la mente de aquel de quien viene: por lo tanto, la palabra de Dios hace la declaración de Dios. Pero Dios de sí mismo naturalmente habla la verdad; Él es justo, bueno, puro, inmortal, eterno: por eso se sigue que también la palabra de Dios, que sale de la boca de Dios, es verdadera, justa, sin engaño ni engaño, sin error ni mal afecto, santa, pura. , bueno, inmortal y eterno. [64]

Esta definición, aunque no excepcional en su contexto histórico, lleva el discurso de Dios y las Escrituras a la relación más cercana posible. No puede haber duda de que cuando Bullinger habló de la Palabra de Dios, tuvo en mente el texto de la Biblia y la voz de Dios escuchada por Moisés y los profetas. Él insistió en que "la doctrina y los escritos de los profetas siempre

han sido de gran autoridad entre todos los hombres sabios en todo el mundo", y esto porque "no tomaron su principio de los profetas mismos, como autores principales; pero fueron inspirados de Dios desde el cielo por el Espíritu Santo de Dios ". [65]Del mismo modo, afirmó: "Aunque, por lo tanto, los apóstoles eran hombres, pero su doctrina, en primer lugar enseñada por una voz expresada en vivo, y después de eso escrito con pluma y tinta, es la doctrina de Dios y la palabra muy verdadera de Dios. ” [66]

Bullinger repitió las mismas preocupaciones por la veracidad y la confiabilidad discernibles en los escritos de Lutero, Melanchthon y Zwingli en este sermón. Del mismo modo, vemos la misma preocupación de que se le permita a la Escritura hacer su trabajo, permitiendo y brindando orientación sobre cómo vivir:

> Por lo tanto, en todo, creamos la palabra de Dios que nos ha sido dada por las Escrituras. Pensemos que el Señor mismo, que es el Dios viviente y eterno, nos habla por medio de las Escrituras. Alabemos para siempre el nombre y la bondad de él, que ha dado fe de forma tan fiel, plena y clara de abrirse a nosotros, miserables hombres mortales, todos los medios para vivir bien y con santidad. [67]

En el segundo sermón, nuevamente, queda claro que Bullinger no excluyó las Escrituras cuando hablaba de la Palabra de Dios: la Palabra de Dios debía leerse y escucharse:

> Donde, por cierto, vemos nuestro deber; que es, al leer y escuchar la palabra de Dios, orar fervientemente y con celo para que podamos llegar a ese fin, para lo cual la palabra de Dios nos fue dada y revelada. [68]

Bullinger no tenía ninguna duda sobre ese fin o propósito:

> En la palabra de Dios, entregada a nosotros por los profetas y apóstoles, está contenida abundantemente todo el efecto de la piedad, y las cosas que están disponibles para la conducción de nuestras vidas con rectitud, bien y santidad. . . . ¿Qué es, por lo tanto, el que no confiesa que todos los puntos de la verdadera piedad nos son enseñados en las sagradas escrituras? [69]

Bullinger continuó con esta observación en la declaración clásica de Pablo sobre la inspiración y la utilidad de las Escrituras en 2 Timoteo 3: 16–17. No tuvo dificultad en comprender que la frase "todas las Escrituras" en esos

versículos incluía tanto el Nuevo Testamento emergente como el Antiguo:

> No creo que nadie sea tan tonto, como para interpretar que estas palabras de Pablo solo se pronuncian tocando el Antiguo Testamento; Al verlo es más evidente que la luz del día , que Pablo los aplicó a su erudito Timoteo, quien predicó el evangelio y era un ministro del Nuevo Testamento. [70]

El sermón de Bullinger trató la suficiencia de las Escrituras a este respecto. Fue consciente de que Jesús habló muchas cosas a sus discípulos que no fueron registrados por los apóstoles en las páginas del Nuevo Testamento. Sin embargo, citando Juan 20: 30–31 en apoyo de esta afirmación, Bullinger insistió en que "por esta doctrina que [Juan] contenía por escrito, que la fe se enseña completamente y que, a través de la fe, la vida eterna de Dios lo otorga". [71] Su objetivo era, sin duda, la tradición oral y la sugerencia de que la iglesia también está dirigida, y necesariamente así, por la enseñanza apostólica no contenida en las Escrituras:

> Por lo tanto, Juan no dejó pasar nada que pertenezca a nuestra completa instrucción en la fe. Lucas no omitió nada. Tampoco lo hizo el resto de los apóstoles y discípulos de nuestro Señor Jesús Cristo sufrió ninguna cosa a overslip ellos. Pablo también escribió catorce diversas epístolas: pero, sin embargo, la mayoría contenía una y la misma materia. Por lo que muy bien podemos conjeturar, que en ellos se comprende totalmente la doctrina absoluta de la piedad. [72]

Esto llevó a Bullinger a una declaración que encaja completamente con la posición sobre la autoridad final de las Escrituras que hemos visto en Lutero, Melanchthon y Zwingli. En un lenguaje un poco más colorido, Bullinger desafió la apelación contemporánea a la tradición oral, particularmente con referencia a la piedra de toque de la Escritura:

> En cuanto a aquellos que afirman seriamente que todos los puntos de piedad fueron enseñados por los apóstoles a la posteridad de boca en boca, y no por escrito, su propósito es poner en venta sus propias ordenanzas, es decir, las ordenanzas de los hombres en lugar de la palabra de Dios. Pero contra este veneno, hermanos míos, tomen esto

> para que un medicamento lo expulse. Conferir las cosas, que estos compañeros pusieron a la venta bajo el color de las tradiciones de los apóstoles, enseñadas de boca en boca y no por escrito, con la escritura manifiesta de los apóstoles; y si en algún lugar percibe esas tradiciones para estar en desacuerdo con las Escrituras, entonces recoja poco a poco, que es la invención forjada de los hombres, y no la tradición de los apóstoles. [73]

Es un tema que Bullinger retomaría en su trabajo posterior, sobre todo su *Suma christenlicher Religion* de 1556. Allí insistió en que "los escritos bíblicos sagrados tienen suficiente autoridad y prestigio en sí mismos, y no es necesario que la iglesia o la gente los confíe. seres humanos ". [74] Entre estas dos obras, en 1544, escribió una carta abierta a Johann Cochlaeus (1479-1552) en la que incluso argumentó que" los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento son indiscutiblemente llamados por los antiguos canónicos y auténtico, como alguien dice *autopistoi* , haciendo la fe por sí mismos, incluso sin argumentos, teniendo la suposición de verdad y autoridad. ” [75] Podría decirse que fue el primer escritor protestante en usar el lenguaje de *la autenticación.*.

Por supuesto, hay una diferencia de énfasis entre los escritos de Bullinger sobre las Escrituras y el de Lutero en particular. Mientras que a Lutero le preocupaba que leiéramos y escucháramos el evangelio de nuestra salvación y entendiéramos que solo con la fe en Cristo crucificado y resucitado Dios se ocupa de nuestros pecados, el énfasis de Bullinger en descubrir cómo debemos vivir. La lectura provechosa es la lectura que da el fruto de la verdadera piedad:

> Por lo tanto, si la palabra de Dios suena en nuestros oídos, y con ello el Espíritu de Dios sí manifiesta su poder en nuestros corazones, y que nosotros con fe recibimos verdaderamente la palabra de Dios, entonces la palabra de Dios es una fuerza poderosa. Y un efecto maravilloso en nosotros. Porque aleja la brumosa oscuridad de los errores, abre nuestros ojos, convierte e ilumina nuestras mentes, y nos instruye plenamente y absolutamente en la verdad y la piedad. [76]

Bullinger trató con mayor amplitud el uso de las Escrituras en el tercer sermón de las *Décadas* . Allí expuso importantes principios de interpretación

correcta, tales como prestar atención al género, interpretar dentro del marco de los artículos de fe y la meta correcta del amor hacia Dios y nuestro prójimo, prestando atención al contexto (por ejemplo, "señalamos en qué ocasión cada cosa se habla, lo que va delante, lo que sigue en pos de, en qué estación del año, en qué orden, y de lo que la persona cualquier cosa que se habla"), [77] pasajes que comparan entre sí en vista del autor divina auto - consistency, y manteniendo la oración en el lugar primordial.

De particular importancia en este sermón es una justificación del lugar de la exposición piadosa, afirmada junto con el compromiso continuo de Bullinger con la claridad de las Escrituras. Habiendo concluido que "las escrituras son difíciles u oscuras para las voluntades no aprendidas, poco hábiles, no ejercitadas, malintencionadas o corruptas, y no para los lectores celosos y piadosos o sus oyentes", insistió,

> Pero, aunque la escritura sea manifiesta y la palabra de Dios sea evidente, no obstante, no se niega a una exposición piadosa o santa; sino que, más bien, una exposición santa da una explicación a la palabra de Dios y produce muchos frutos en el oyente piadoso. [78]

Las principales preocupaciones de Bullinger siguieron muy de cerca las de Zwinglio y los reformadores alemanes. Donde desarrolló sus comentarios sobre Escritura- en su tratamiento audaz de su suficiencia, en su énfasis pastoral sobre el efecto de la Escritura en la producción de la piedad, y en su introducción del término autopistos - fue evidentemente viajando en una trayectoria similar.

La Palabra de Dios que se auto-evalúa: Juan Calvino sobre la autoridad bíblica

Juan Calvino (1509–1564) fue sin duda el teólogo más influyente de la era de la Reforma. De hecho, su Institutio Religionis Christianae (Institutos de la religión cristiana)) se destaca como uno de los relatos más duraderos de la doctrina bíblica en los últimos dos mil años. Sin embargo, debe recordarse que el trabajo se expandió y se reordenó de manera significativa a lo largo de los años, de 516 páginas de pequeño formato divididas en seis capítulos en la primera edición de 1536 a ochenta capítulos divididos en cuatro libros en la edición latina definitiva de 1559 y la propia traducción de Calvino al francés

un año después. Originalmente, la obra carecía de un tratamiento discreto del origen, la naturaleza y el uso de las Escrituras. Primero abordó estas preguntas sustancialmente en la introducción ampliada sobre el conocimiento de Dios en la edición de 1539, tres veces más grande que la primera y publicada mientras Calvino estaba exiliado en Estrasburgo. Sin embargo, muchas de las líneas familiares del enfoque de Calvino sobre el tema eran evidentes incluso en esta etapa temprana.

Calvino habló de la autoridad de las Escrituras derivada de la simple realidad que Dios habla en ella:

> Pero si bien ya no se dan revelaciones diarias del cielo, solo las Escrituras permanecen, en las cuales le complació al Señor consagrar su verdad al recuerdo eterno; También debe notarse cómo recibirán con justicia autoridad entre los creyentes y serán escuchadas como las voces vivientes de Dios mismo. [79]

Esta autoridad y la noción de verdad asociada con ella, insistió Calvino, no es algo conferido por la iglesia o por la razón humana. Por un lado, esta autoridad es intrínseca a las Escrituras mismas; por otro lado, es el resultado del testimonio del Espíritu al corazón del creyente. Si bien en cierta medida se hace eco de la apelación de Lutero a la "claridad interna de las Escrituras", esta apelación a la obra del Espíritu para convencer a los cristianos de la autoridad de las Escrituras sería una característica importante de todas las discusiones futuras de Calvino sobre la autoridad bíblica. Como explicó en 1539,

> Si deseamos cuidar de nuestra conciencia de la mejor manera, para que no vacilen ante la continua duda, debemos derivar la autoridad de la Escritura de algo más elevado que las razones, indicaciones o conjeturas humanas. Esto se debe a la declaración interna del Espíritu Santo, ya que aunque gana reverencia por sí misma por su propia majestad, aún así realmente nos impresiona realmente cuando está sellado por el Espíritu en nuestros corazones. [80]

Es evidente por otra pieza de la pluma de Calvino ese año, su respuesta al cardenal Sadoleto en nombre de los ciudadanos de Ginebra, que Calvino estaba consciente del peligro de una apelación al Espíritu separado de la Palabra. Había visto la consecuencia de este enfoque en el extremo radical de

la Reforma. Calvino reconoció una similitud entre los anabaptistas y el papa en este punto crítico ("el arma principal con la que ambos nos asaltan es el mismo"): ambos se jactan del Espíritu, ya sea dirigiendo la oficina de enseñanza de la iglesia romana o directamente iluminando la mente, la voluntad y las palabras del cristiano individual sin prestar la atención adecuada a la Palabra de Dios. [81] Pero la piedra de toque contra la cual la enseñanza de aquellos en cualquiera de los grupos debe ser probada sigue siendo la Palabra.

El vínculo inseparable de Espíritu y Escritura / Palabra sería una característica distintiva de todos los escritos de Calvino sobre este tema desde este punto en adelante. Como dijo Calvino, "No es menos irrazonable jactarse del Espíritu sin la Palabra de lo que sería absurdo presentar la Palabra misma sin el Espíritu". [82] La autoridad de la Palabra está sellada a nuestros corazones por el Espíritu:

> Las Escrituras solo bastarán para dar un conocimiento salvador de Dios cuando su certeza se basa en la persuasión interna del Espíritu Santo. [83]
>
> La Palabra es el instrumento por medio del cual el Señor dispensa la iluminación de su Espíritu a los creyentes. [84]

Otra característica duradera de la teología de Calvino introducida en este punto fue su uso de argumentos (*argumenta*) para la autoridad de las Escrituras, aunque insistió en que eran ayudas secundarias y confirmatorias (*administración posterior*). Calvino estaba obviamente, incluso en esta etapa temprana, tratando de pisar una línea fina. Por un lado, las Escrituras están por encima y más allá de la necesidad de "pruebas". "No buscamos argumentos, ni probabilidades sobre las cuales basar nuestro juicio", escribió, "pero sometemos nuestro juicio e intelecto a algo que es por encima de toda duda. ” [85] Por otra parte, Dios ha proporcionado estas confirmaciones (por ejemplo, la majestuosa simplicidad de las Escrituras, el consenso de la iglesia), que, aunque no es el fundamento de la autoridad de las Escrituras, son ayudas para la fe:

> Hay otras razones, ni pocas ni débiles, por las cuales la dignidad y la majestuosidad de las Escrituras en sí mismas no solo son afirmadas por mentes piadosas, sino que se reivindican brillantemente contra los esquemas de los opresores, pero no son suficientes en sí mismas para

> proporcionar una fe firme. , hasta que el Padre celestial les rinda reverencia ante toda duda manifestándose allí. [86]

Calvino sostuvo juntos el testimonio del Espíritu y las confirmaciones en una tensión cuidadosa y constructiva: “Esto, entonces, es una persuasión que no necesita razones; un conocimiento con el que concuerda la razón más elevada. ” [87] De esta manera, la autoridad de las Escrituras no se vio socavada por su argumento a favor.

En lo que se convertiría (y estaba en la mente de Calvino) en la edición definitiva de los *Institutos* , la de 1559, Calvino desarrolló aún más su pensamiento sobre las Escrituras. Su tratamiento extendido del conocimiento de Dios al comienzo del libro 1 se convirtió en un argumento continuo y cuidadoso para la necesidad de las Escrituras. Calvino insistió en que cada persona tiene un conocimiento innato de Dios, ya que cada uno está creado a imagen de Dios: "Hay una mente humana, y de hecho por instinto natural, una conciencia de la divinidad" .[88] ¿Por qué? La respuesta de Calvino fue simple: "Dios ha sembrado una semilla de religión en todos los hombres" .[89] Sin embargo, insistió: "Mientras que algunos pueden evaporarse en sus propias supersticiones y otros deliberadamente y perversamente abandonan a Dios, pero todos degeneran del verdadero conocimiento de él". . ”[90] De manera similar, Calvino reconoció que Dios "no solo sembró en la mente de los hombres la semilla de la religión de la que hemos hablado sino que también se revela a sí mismo y se revela a diario en toda la obra del universo". [91] Pero, una vez más, el pecado humano nos impide conocer Dios a través de este "teatro deslumbrante" de la gloria de Dios:

> Pero aunque el Señor se representa a sí mismo y a su Reino eterno en el espejo de sus obras con gran claridad, tal es nuestra estupidez que nos volvemos cada vez más aburridos hacia testimonios tan manifiestos, y fluyen sin beneficiarnos. [92]

A la luz de tal fracaso épico para responder apropiadamente a la obra de Dios dentro de nosotros y alrededor de nosotros, "es necesario que se agregue otra y mejor ayuda para dirigirnos correctamente al Creador del universo". [93] La conclusión de Calvino es acertada conocido:

> Así como edad o con cara - ojos los hombres y las personas con visión

débil, si usted empuja ante sí una más bello volumen, incluso si reconocen que fuera algún tipo de escritura, sin embargo, apenas se pueden interpretar dos palabras, pero con la ayuda de las gafas se comenzar a leer claramente; así, las Escrituras, que recogen el conocimiento confuso de Dios en nuestras mentes, habiendo dispersado nuestra opacidad, nos muestran claramente al verdadero Dios. Este, por lo tanto, es un regalo especial, donde Dios, para instruir a la iglesia, no solo usa maestros mudos, sino que también abre sus propios labios más sagrados. [94]

Atado a la necesidad de las Escrituras está la voluntad de Dios de hablarnos en términos que sean apropiados para nuestra debilidad. En lugar de que nos deja en nuestro auto - impuestaignorancia, Dios ha descendido a nosotros y efectivamente comunicado con nosotros. La doctrina de la acomodación de Calvino tuvo en cuenta tanto nuestra creatura como nuestra caída. Así que, un poco más tarde en los Institutos , desestimando el malentendido de los Antropomorfos, explicó Calvino,

Porque, ¿quién de inteligencia leve no comprende que, como suelen hacer las enfermeras con los infantes, Dios no está en condiciones de "mentir" al hablarnos? Por lo tanto, tales formas de hablar no expresan tanto claramente cómo es Dios, sino que se adaptan al conocimiento de él en nuestra pequeña capacidad. Para ello debe descender muy por debajo de su altura. [95]

El lenguaje de la auto- autenticación de las Escrituras , aunque introducido en la discusión por Bullinger, se asocia con mayor frecuencia con Calvino, y especialmente con un pasaje muy significativo en estos primeros capítulos de la edición de 1559 de los *Institutos* . En ella Calvino no tanto retienen el testimonio del Espíritu junto con las pruebas de la autoridad de la Escritura, como lo hizo en la edición de 1539, mientras se mantiene unido el testimonio del Espíritu y de auto - certificación de la Escritura. Después de todo, "la prueba más alta de las Escrituras se deriva, en general, del hecho de que Dios en persona habla en ella". [96]Sin duda, es significativo que en el punto en que Calvino introduce este lenguaje, que deja claro que la Escritura, no Dios, es auto -attested:

> Por lo tanto, que esto quede en pie: aquellos a quienes el Espíritu Santo ha enseñado internamente, verdaderamente encuentran descanso en las Escrituras; de hecho, es *autopistos* , no debe someterse a demostración mediante pruebas, mientras que todavía debe la certeza de que merece entre nosotros el testimonio del Espíritu. Porque incluso si gana la reverencia por sí misma por su propia majestad, nos afecta seriamente solo cuando está sellado en nuestros corazones a través del Espíritu. [97]

En 1559, Calvino estableció por primera vez que la base de la confianza del creyente (*acquiescere* , "descansar") en la Escritura es la auto - certificación de la Escritura, sino que este testimonio debe ser sellado a nuestros corazones por el Espíritu. Solo entonces Calvino continuó hablando sobre las pruebas suficientemente firmes pero limitadas para fortalecer la confianza (*fides* , "fe") en las Escrituras. [98]

Junto con estos desarrollos y aclaraciones de la doctrina de las Escrituras, Calvino habló en términos muy idénticos a los reformadores anteriores, especialmente cuando, más adelante en los *Institutos* , abordó la cuestión de cómo la autoridad de las Escrituras está relacionada adecuadamente con la autoridad de la iglesia. Indiscutiblemente, el decreto del Concilio de Trento sobre la Sagrada Escritura, publicado trece años antes (8 de abril de 1546), estaba en la mente de Calvino cuando redactó nuevamente estos capítulos. Después de todo, había escrito un *antídoto al Concilio de Trento.*en 1547. Resumió las dos posiciones, la de la iglesia romana y la de la iglesia de la Reforma, sucintamente: "Esta es la diferencia. Nuestros oponentes ubican la autoridad de la iglesia fuera de la Palabra de Dios; pero insistimos en que se adjunte a la Palabra, y no permitamos que se separe de ella ". [99] Unas páginas antes, Calvino había explicado qué significaba esto para distinguir el ministerio de los apóstoles y el de sus sucesores:

> Sin embargo, como he dicho, esta es la diferencia entre los apóstoles y sus sucesores: los primeros eran escribas seguros y genuinos del Espíritu Santo, y sus escritos, por lo tanto, deben considerarse oráculos de Dios; pero el único cargo de los demás es enseñar lo que se proporciona y sella en las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, enseñamos que a los ministros fieles ahora no se les permite acuñar ninguna doctrina nueva, sino que simplemente deben adherirse a esa doctrina a la que Dios ha

> sometido a todos los hombres sin excepción. Cuando digo esto, quiero mostrar lo que está permitido no solo a hombres individuales sino también a toda la iglesia. [100]

Los extraordinarios dones teológicos de Calvino le permitieron desarrollar las ideas de quienes habían escrito antes que él, manteniendo en lugar de desviarse de las instrucciones establecidas por Lutero, Melanchthon, Zwingli y Bullinger. Ciertamente, agregó nuevas dimensiones al enfrentar nuevos desafíos y explorar las consecuencias de la autoría principal de las Escrituras por parte de Dios. Sin embargo, la evidencia sugiere que, en la mayoría de los casos, incluso esas nuevas dimensiones no carecen de precedentes. Lo más importante de todo, mientras que los énfasis hermenéuticos se desarrollarían de manera distintiva en los círculos luteranos y reformados, se mantendría un compromiso común con la autoridad final de las Escrituras.

La palabra que transforma: Thomas Cranmer sobre la autoridad bíblica

Mientras Calvino ejercía un ministerio internacional en Ginebra, Thomas Cranmer (1489-1556) estaba tratando de negociar la delicada situación política de Tudor Inglaterra. Cranmer, el primer arzobispo protestante de Canterbury, fue el redactor principal de los Cuarenta y dos artículos de religión (que se convertirán en los treinta y nueve artículos de Elizabeth I) y el Libro de oración común, y también fue autor de varios sermones en Los libros de homilías, que incluyen "Una fructífera exhortación a la lectura y el conocimiento de las Sagradas Escrituras". Desde las declaraciones en el Cuarenta y dosLos artículos sobre las Escrituras se mantuvieron sin cambios entre las ediciones eduardiana e isabelina, simplemente podemos explorar el texto de los Treinta y Nueve Artículos como un reflejo de los puntos de vista de Cranmer. Esto tiene el beneficio adicional de que fueron los Treinta y Nueve Artículos a los que se requirió la suscripción ex animo(“desde el corazón”) durante siglos en la Iglesia de Inglaterra y muchos de sus dominios (y en algunos lugares todavía lo es).

Dos de los treinta y nueve artículos tratan sobre la autoridad de las Escrituras:

> VI. Las Sagradas Escrituras tienen en cuenta todas las cosas necesarias para la salud: para que todo lo que no se lea en ellas, ni puedan ser objeto de ellas, no debe ser requerido de ningún hombre, debe ser considerado como un artículo del fayth, o debe ser considerado como un requisito] Necesaria para la saluación. . . .

> XX. La Iglesia tiene el poder de decretar ritos o ceremonias, y una tutela en las controversias de la ley: Y sin embargo, no es legal para la Iglesia orinear cualquier cosa que sea contraria a la obra de Dios, ni siquiera puede ser expuesta a un lugar de escritura, que ser repugnaunt a otro. Por lo tanto, aunque la Iglesia sea testigo y escritora de las sagradas escrituras: sin embargo, como no debe decretar nada de lo mismo, por lo tanto, además de lo mismo, no se debe imponer nada para que sea necesario por razones de salutación. [101]

El artículo 6 termina con una extensa lista canónica, que incluye a los apócrifos como libros que "la Iglesia reza, por ejemplo, sobre la vida y la instrucción de los modales: pero no les aplica para establecer ninguna doctrina". Lo que es más interesante es la afirmación que si algo no es leído o probado por las Escrituras, no debe ser establecido como un artículo de fe vinculante. Aquí, en forma confesional, está el principio de sola Scriptura . Los artículos de fe propuestos deben ser probados por la simple lectura de las Escrituras:“Lea en el mismo” y “editado por él”. Si se encuentra que lo que se propone está en contra de la enseñanza de las Escrituras, puede que no se sostenga, y no se puede insistir en ello. Ni la iglesia ni el rey pueden atar la conciencia de los creyentes más allá de lo que puede leerse o probarse sobre la base de la Sagrada Escritura. Sin embargo, el artículo no era estrictamente biblicista: hablaba muy específicamente acerca de "todo lo que se necesita para la saluación" y " artículos de la fuente". Esto es lo que debe leerse o probarse sobre la base de la Sagrada Escritura.

Este principio se hace más claro en el artículo 20 con el reconocimiento de que "la Iglesia tiene el poder de decretar ritos o ceremonias, y aucthoritie in controuers of fayth". Cranmer difícilmente podría haber escrito lo contrario, dada la relación de la iglesia y el estado en Inglaterra. Sin embargo, una declaración como esta no era inusual en otras confesiones de la Reforma. El ordenamiento de la vida en común era una prerrogativa de la iglesia, siempre que lo que se instituyó no contravenía la Palabra de Dios. La solución de la controversia religiosa fue una actividad colectiva de creyentes en lugar de un solo creyente solitario, sin importar cuál sea su título. Por lo tanto, esto también cayó dentro de la responsabilidad de la iglesia. Los cristianos podrían tener confianza con tal arreglo precisamente por la siguiente línea:

La identificación de las Escrituras como "la obra de Dios escrita" es significativa, incluso si es bastante poco excepcional. La autoridad llevada por las Escrituras está directamente relacionada con esta identificación. Ya que esta es la Palabra de Dios, no simplemente una respuesta humana de un tipo u otro a la Palabra de Dios, conlleva la propia autoridad de Dios. Igual de importante, ya que está escrita toda la Palabra de Dios, una asunción de

coherencia y coherencia —una unidad fundamental de las Escrituras en su testimonio de Cristo revelado— dirige la forma en que debe leerse y aplicarse. Los reformadores continentales hablaron de las Escrituras como su propio intérprete, y los treinta y nueveLos artículos explican lo que esto significa para la iglesia: la iglesia no puede exponer una parte de las Escrituras de manera tal que entre en conflicto o contradiga a otra. Este fue el principio hermenéutico fundamental de Cranmer. Como veremos, su homilía relacionada explicó la respuesta apropiada cuando una parte de las Escrituras era difícil de entender.

Más interés en este artículo es la forma en que describe a la iglesia: "un testigo y guardián de las sagradas escrituras". Aquí Cranmer reveló su comprensión de la famosa cita de Agustín mencionada anteriormente. La iglesia no transmite autoridad a las Escrituras. Ciertamente, no debe interponerse entre el creyente y las Escrituras. En cambio, sus responsabilidades radican en preservar la Escritura para garantizar que se transmita a otra generación y que atraiga la atención de hombres y mujeres hacia lo que está escrito allí. Un "testigo" y "keper" no controlan la Palabra escrita; en cambio, lo protege y facilita un compromiso serio y sostenido con él.

Gran parte de este pensamiento expresado con precisión se desempaqueta en la homilía "Una fructífera exhortación a la lectura y el conocimiento de las Sagradas Escrituras". Los treinta y nueve artículos en sí mismos apuntan a las homilías para exponer lo que solo pueden presentar en forma resumida (ver artículo 35, con su énfasis en el Segundo Libro de Homilías, que se agregará al primero y se leerá para la edificación de la congregación). Esta homilía particular, está impregnada de un animado confianza en las Escrituras como la Palabra de Dios, que no es simplemente una fuente de conocimiento, sino una vida - la transformación de la energía:

> Las palabras de las sagradas escrituras se llaman palabras de la vida eterna: porque son instrumentos de Dios, o se han de definir con el mismo propósito. Tienen poder para convertirse a través de la promesa de Dios, y pueden ser efectivos a través de la asistencia de Dios; y, recibidos en una fe fiel, ellos siempre han tenido un espíritu celestial que trabaja en ellos. [102]

Estas palabras exponen una preocupación particular de Cranmer con respecto a la doctrina de las Escrituras. El asunto de dónde encajan las Escrituras en una jerarquía de autoridades fue ciertamente importante, y Cranmer lo abordó

en los Artículos de la Religión, pero más importante desde el punto de vista de Cranmer fue la manera en que las Escrituras producen una transformación de la vida tanto en el creyente individual como en La comunidad en general. "El poder de convertir" no fue solo un florecimiento poético sino una convicción sincera, una que hace eco de lo que ya hemos leído en Hugh of St. Victor y Heinrich Bullinger. Dios ha hecho promesas sobre la eficacia de su Palabra que deben tomarse en serio:

> Este Woorde, cualquiera que sea diligente para reagrupar, y en su sentido para imprimir que él lee, la gran afección a los thynges transitorios de este mundo se minará en el himno, y aumentará el gran deseo de los thynges celestiales que se prometen a Dios. en hym. Y no hay nada que establezca tanto nuestra fe y confianza en Dios, que tanto conserva la inocencia y la pureza de la gente, como también la vida y la conversación piadosas, como la lectura y la meditación continuas de los dioses Woorde. [103]

Esta confianza en que la exposición regular a las Escrituras provocaría una transformación radical se reflejó en el énfasis de Cranmer en el leccionario que creó para complementar los servicios del Libro de Oración Común. De acuerdo con uno de los prefacios de ese libro, si las lecciones se leyeran cada día según lo establecido, entonces todo el Antiguo Testamento se leería una vez al año, el Nuevo Testamento dos veces al año y los Salmos una vez al mes. La estructura completa de la vida litúrgica de la Iglesia de Inglaterra fue diseñada para proporcionar el contexto para que las Escrituras tengan un impacto radical en las mentes, los corazones y las voluntades de las personas pecaminosas.

La segunda parte de esta homilía trata dos objeciones que Cranmer anticipó podrían impedir que la gente "siga leyendo y meditando a los dioses Woorde". Insistió en que eran "buenas y valiosas excusas" y, sin embargo, se dispuso a responderles. Fueron, primero, que a través de la ignorancia uno podría caer en el error, y segundo, que las Escrituras son demasiado difíciles de entender. Sus respuestas son dos de los pasajes más ornamentados de la homilía, y reúnen el compromiso teológico y la preocupación pastoral de una manera única.

Primero, sobre el peligro de caer en el error, explicó Cranmer,

> Y si se siente afligido por cometer un error al leer la Sagrada Escritura, le mostraré cómo puede hacerlo sin temor a equivocarse. Reade humildemente con un meke y un humilde harte, para intentar que glorifiques a Dios, y no a ti mismo, con el conocimiento de ello; y no

está de más sin tener que rendirse diariamente a Dios, para que él dirija su lectura con buenos resultados; y no deje de exponerlo para que pueda entenderlo. . . . La presunción y la arrogancia son la madre de todo error, y la humildad no tiene por qué cometer ningún error. Porque la humildad solo buscará conocer la verdad; buscará y conferirá un lugar con otro: y donde no pueda encontrar el sentido, alabará, preguntará a otro que sepa, y no presumirá y definirá de manera precipitada cualquier información que no conozca. Por lo que[104]

En segundo lugar, ante el temor de una escritura que es demasiado difícil de entender, Cranmer respondió:

Si recuperamos una vez, twise o thrise, y no entendemos, no lo dejemos así, pero sigamos leyendo, haciendo preguntas, preguntando a los demás y, por lo tanto, todavía tocando, al final, se abrirá la calle, como dice Sainct Augustyne. Aunque muchos thyngs en las Escrituras se hablan en misterios oscuros, sin embargo, no hay thyng hablado en los misterios darke en un lugar, pero el mismo thyng en otros lugares se habla más familiar y claramente a la capacidad tanto de lo aprendido como de lo no aprendido. Y aquellos términos en la Escritura que deben entenderse con claridad y ser necesarios para la salvación, todos los hombres deben aprenderlos, imprimirlos en memoria y, efectivamente, ejercerlos; y en cuanto a los oscuros misterios, estar contentos de ser ignorados en su momento hasta el momento en que agradará a Dios abrir esos hines en el himno. [105]

El cuaderno privado más grande de Cranmer, sus "Great Commonplaces", brinda evidencia adicional de sus convicciones sobre el origen y la autoridad de las Escrituras. "La Escritura no proviene de la iglesia", escribió, "sino de Dios y tiene autoridad por el Espíritu Santo". [106] Un poco más adelante agregó: "La autoridad de las Escrituras es de Dios, el autor, y no del hombre". ni de los hombres. . . . [L] a autoridad de las Escrituras no debe ser subordinada a los juicios de la iglesia, pero la iglesia misma debe ser juzgada y gobernada por las Escrituras ". [107]La evidencia más amplia de los "Grandes lugares comunes" demuestra ampliamente el respeto humanista de Cranmer por los escritos de los padres de la iglesia y los consejos. Sin embargo, estas declaraciones y otras dejan claro que, al menos, para cuando escribió "Great

Commonplaces", Cranmer se había movido a una posición en línea con la de las otras voces principales de la Reforma. Entendió, con ellos, las desastrosas consecuencias pastorales de otras palabras introducidas junto a las Escrituras, en lugar de estar subordinadas a ellas:

> Si algo fuera la Palabra de Dios que no fuera la Sagrada Escritura, no podríamos estar seguros de la Palabra de Dios. Si no estamos seguros de la Palabra de Dios, el Diablo podría hacernos una nueva palabra, una nueva fe, una nueva iglesia, un nuevo Dios, en verdad hacerse Dios, como lo ha hecho hasta ahora. Porque este es el fundamento del reino del anticristo. Si la iglesia y la fe cristiana no confiaran en la palabra cierta de Dios como un fundamento firme, nadie podría saber si tenía fe, si estaba en la iglesia de Cristo o en la sinagoga de Satanás. [108]

Conclusión

Sola Scriptura , la convicción de que la Escritura permanece como la autoridad final mediante la cual se prueba toda otra afirmación de la verdad cristiana, ha sido descrita durante mucho tiempo como el principio formal de la Reforma, con la *sola fide* , la justificación solo por la fe, como su principio material. [109]Si los reformadores mismos se hubieran sentido cómodos con tal distinción es un punto discutible. Lo que es más importante es la abundancia de evidencia de que, independientemente de sus características distintivas, cada una de las voces principales que hemos examinado en este período compartió una comprensión de las Escrituras como la Palabra de Dios, que tiene la autoridad de Dios, cuya Palabra escrita es y Lo que no elimina a todas las demás autoridades, sino que es la prueba final de ellas. Es la buena palabra de un Dios bueno, y es un tesoro precioso en el cual los salvados por Cristo y habitados por su Espíritu se deleitan.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Bullinger, Heinrich. Las décadas de Henry Bullinger, ministro de la Iglesia de Zurich . Traducido por H. I. Editado por Thomas Harding. Sociedad de Parker para la publicación de las obras de los padres y los primeros escritores de la Iglesia inglesa reformada 7–10. 1587. Reimpresión, Cambridge: Cambridge University Press, 1849–1852.

Calvino juan Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

Cranmer, Thomas. Certayne Sermones o Homilias . S. I .: Edwarde Whitchurche, 1547.

Luther, Martin. La esclavitud de la voluntad, 1525: La edición del estudio de Lutero anotado . Editado por Volker Leppin y Kirsi I. Stjerna. Minneapolis: Fortaleza, 2016.

Melanchthon, Philipp. Defensa contra Johann Eck . En Melanchthons Werke en Auswahl , editado por Robert Stupperich, 1: 13–22. 1519. Reimpresión, Gütersloh: Bertelsmann, 1951.

Zwingli, Huldrych. De la claridad y certeza de la Palabra de Dios . En Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con introducciones y notas , editado por G. W. Bromiley, 49–95. Library of Christian Classics 24. 1522. Reimpresión, Filadelfia: Westminster, 1953.

Fuentes secundarias

Cinturón, Henk van den. La autoridad de las Escrituras en la teología reformada: verdad y confianza . Estudios en teología reformada 17. Leiden: Brill, 2008.

Horton, Michael. “Conociendo a Dios: la comprensión de Calvino sobre la revelación”. En John Calvino y Evangelical Theology: Legacy and Prospect , editado por Sung Wook Chung, 1–31. Milton Keynes: Paternoster, 2009.

Lillback, Peter A. y Richard B. Gaffin Jr. Tu palabra sigue siendo verdad: Escritos esenciales sobre la Doctrina de la Escritura desde la Reforma hasta hoy . Phillipsburg, NJ: P&R, 2013.

Null, Ashley. "Thomas Cranmer y la forma anglicana de leer las Escrituras". Historia anglicana y episcopal 75, no. 4 (2006): 488-526.

Stephens, W. P. “Autoridad en Zwinglio: en la Primera y Segunda Disputas”. Reforma y Revisión del Renacimiento 1, no. 1 (1999): 54-71.

Thompson, Mark D. Un fundamento seguro sobre el cual apoyarse: la relación de autoridad y el método interpretativo en el enfoque de Lutero de la Escritura . Estudios de Historia y Pensamiento Cristianos. Carlisle: Paternoster, 2004.

---

1 . En Leipzig, Lutero citó a Agustín y Nicolò de 'Tudeschi (Panormitanus) al defender la autoridad de "la divina Escritura, que es la palabra infalible de Dios", en contra de "la autoridad de la palabra de los concilios, que son crueles y responsables". errar ”. Martin Luther, Disputatio I. Eccii y M. Lutheri Lipsiae habita (1519), WA 2: 30–35; Los Artículos del Sínodo de Dort , trad. Thomas Scott (Harrisonburg, VA: Sprinkle, 1993), 246.

2 . Beryl Smalley, El estudio de la Biblia en la Edad Media , 3ª ed. (Oxford: Blackwell, 1983); G. R. Evans, El lenguaje y la lógica de la Biblia: La Edad Media (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

3 . Agustín, Contra Epistolam Manichaei Quam Vocant Fundamenti 1.5 (6), en PL 42: 176.

4 . Agustín, De Baptismo contra Donatistas Libri Septem , en CSEL 51: 178.11-21.

5 . Agustín, Epistulae 82.3, en CSEL 33: 354.

6 . Hugo de San Víctor, De scripturis et scriptoribus sacris 1, en PL 175: 10–11A; Traducción al inglés por Hugh Feiss.

7 . Richard de St. Victor, Libro de los Doce Patriarcas 81, en PL 196: 57BD. Traducción al inglés de Hugh Feiss, On Love: una selección de obras de Hugh, Adam, Achard, Richard y Godfrey of St Victor , Victorine Texts in Translation 2 (Nueva York: New City, 2012), 48–49.

8 . Thomas Aquinas, Quodlibet VII , 6.1, anuncio 5, Corpus Thomisticum, Textum Taurini, 1956 ed., Consultado el 1 de enero de 2015, http: // www .corpus thomisticum .org / q07 .html .

9 . Tomás de Aquino, Summa Theologiae 1a.1.8

10 . Aquinas, Summa Theologiae 2a2ae.110.3.

11 . Rein Fernhout, Textos canónicos: Portadores de la autoridad absoluta: Biblia, Corán, Veda, Tipitaka: Un estudio fenomenológico (Leiden: Brill, 1994), 104.

12 . Citado en Hermann Schüssler, Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter (Wiesbaden: Franz Steiner, 1977), 57n53.

13 . Richard A. Muller, “Interpretación bíblica en la era de la reforma: la visión desde la Edad Media”, en Interpretación bíblica en la era de la reforma: ensayos presentados a David C. Steinmetz en honor a su sexagésimo cumpleaños , ed. Richard A. Muller y John L. Thompson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 11–12.

14 . Sylvestro Prierias, De potestate papae dialogus , citado en latín e inglés en Heiko A. Oberman, La Reforma: raíces y ramificaciones , trad. Andrew C. Gow (Edimburgo: T&T Clark, 1994), 124.

15 . Gabriel Biel, Expositio (1488; repr., Basilea, 1515), citado en Heiko A. Oberman, "¿Quo Vadis, Petre? Tradición de Ireneo a Humani Generis ", en El alba de la reforma: ensayos en el pensamiento de la Reforma Medieval Tardía (Edimburgo: T&T Clark, 1986), 281n50.

16 . Martin Luther, Acta Augustana (1518), WA 2: 21.5–6; LW 31: 282.

17 . Martin Luther, Assertio omnium articulorum M. Lutheri por bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1520), WA 7: 98.40–99.2.

18 . Martin Luther, Vorwort zu den Annotationes Philippi Melanchthonis in epistolas Pauli ad Romanos et Corinthios (1522), WA, vol. 10, bk. 2, 310.12–17.

19 . Para una cuenta útil vea Martin Brecht, Martin Luther , trad. J. L. Schaaf, vol. 2, Shaping and Defining the Reformation, 1521-1532 (Minneapolis: Fortress, 1990), 325-34.

20 . Martin Luther, Wider die himmlischen Propheten von den Bildern und Sakrament (1525), WA 18: 147.23–26; LW 40: 157.

21 . Para Lutero, esto a menudo significaba muy específicamente "probar el Nuevo Testamento desde el Antiguo". Martín Lutero, Epistel S. Petri gepredigt und außgelegt (1523), WA 12: 274.24–32; LW 30: 18–19.

22 . Martin Luther, Verhandlungen mit D. Martin Luther auf dem Reichstage zu Worms (1521), WA 7: 838.4–7; LW 32: 112.

23 . Ver, por ejemplo, Martin Luther, Vom Abendmahl Christi, Bekenntnis (1528), WA 26: 275.33–34, 323.13–327.4, 437.30–445.17; LW 37: 134, 211–14, 294–303.

24 . Martin Luther, Praelectio in Psalmum 45 (1532), WA, vol. 40, bk. 2, 593.30–36; LW 12: 288.

25 . La expresión más estridente de Lutero de este énfasis en la oralidad de la Palabra se encuentra en su conferencia de 1526 sobre Mal. 2: 7. Martin Luther, Praelectiones en Malachiam (1526), WA 13: 686.6–12; LW 18: 401.

26 . Martin Luther, Adventspostille (1522), WA, vol. 10, bk. 1, pt. 2, 75.1-10; Karl Barth, Kirchliche Dogmatik , vol. 1, pt. 2, 544 (para una traducción al inglés, ver Karl Barth, Church Dogmatics , trad. G. W. Bromiley, ed. G. W. Bromiley y T. F. Torrance, vol. 1, pt. 2 [Londres: T&T Clark, 2004], 492). Vea la discusión en Mark D. Thompson, Un fundamento seguro sobre el cual apoyarse: la relación de autoridad y el método interpretativo en el enfoque de Lutero sobre las Escrituras , Estudios sobre historia y pensamiento cristianos (Carlisle: Paternoster, 2004), 88–89.

27 . Martin Luther, Wider den falsch genannten geistlichen Stand des Papsts und der Bischöfe (1522), WA, vol. 10, bk. 2, 139.15-18; LW 39: 277.

28 . Martin Luther, Genesisvorlesung (1535–1545), WA 43: 618.31–33; LW 5: 275.

29 . Martin Luther, De servo arbitrio (1525), WA 18: 656.15–16, 18–20; LW 33:94, 95.

30 . Martin Luther, Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers (1521), WA 7: 455.21–24; LW 32:98.

31 . Lutero, Genesisvorlesung (1535-1545), WA 43: 87.37-40; LW 3: 297.

32 . Martin Luther, Dictata super Psalterium (1513–1515), WA 3: 262.6–9; LW 10: 220.

33 . Martin Luther, "Substantialiter Deus", Tischreden # 5177 (agosto de 1540), WATr 4: 695.16–696.2; LW 54: 395.

34 . “Todos los libros sagrados genuinos concuerdan en esto, que todos ellos predican y promueven a Cristo. Y esa es la verdadera prueba por la cual juzgar a todos los libros, cuando veamos si promueven a Cristo o no ”. Luther Vorrede auf die Episteln S. Jacobi y Judas (1522), WADB 7: 384.25–27; LW 35: 396.

35 . Martin Luther, Eyne kleyn unterricht, fue un hombre yn den den Euangelijs suchen und gewartten soll, Kirchenpostille (1522), WA, vol. 10, bk. 1, pt. 1, 15.1-10; LW 35: 122.

36 . La expresión se encuentra, entre otros lugares, en Lutero, Assertio omnium articulorum M. Lutheri por Bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1520), WA 7: 97.20–24.

37 . Luther, De servo arbitrio (1525), WA 18: 606.29; LW 33:26.

38 . Martín Lutero, en epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius (1535), WA, vol. 40, bk. 1, 254.17–18; LW 26: 146.

39 . “Porque no es la marca de una mente cristiana no deleitarse con las afirmaciones; por el contrario, un hombre debe deleitarse con las afirmaciones o no será cristiano. [. . .] Me refiero, además, a la afirmación de las cosas que nos han sido transmitidas divinamente en los escritos sagrados ”. Lutero, De servo arbitrio (1525), WA 18: 603.10–12, 14–15; LW 33: 19–20.

40 . Luther, De servo arbitrio (1525), WA 18: 609.4–7, 12–14; LW 33:28.

41 . Philipp Melanchthon, Melanchthon: Selected Writings , ed. Elmer E. Flack y Lowell J. Satre, trad. Charles L. Hill (Minneapolis: Augsburg, 1962), 18.

42 . Philipp Melanchthon, Defensio contra Johannem Eckium (1519), CR 1: 113–14, 115.

43 . Philipp Melanchthon, Epistolas ad Hessum (febrero de 1522), CR 1: 143; Melanchthon: Selected Writings , 53.

44 . Melanchthon, Epistolas ad Hessum , CR 1: 141; Melanchthon: Selected Writings , 51.

45 . Philipp Melanchthon, Loci Communes (1543), CR 21: 801; Melanchthon, Loci Communes 1543 , trad. J. A. O. Preus (St. Louis, MO: Concordia, 1992), 117.

46 . Melanchthon, Loci Communes (1522), CR 21: 131; Melanchthon y Bucer , ed. Wilhelm Pauck, LCC 19 (Londres: SCM, 1969), 63.

47 . Melanchthon, Loci Communes (1522), CR 21: 131; Melanchthon y Bucer , 63.

48 . Philipp Melanchthon, De Ecclesia et de Autoritate Verbi Dei (1539), CR 23: 642; Melanchthon: Selected Writings , 186.

49 . Melanchthon, De Ecclesia et de Autoritate Verbi Dei , CR 23: 603; Melanchthon: Selected Writings , 142.

50 . Huldrych Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes (1522), en ZSW 1: 352–53; Traducción al inglés en Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 68.

51 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 382; Zwingli y Bullinger , 92.

52 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 372; Zwingli y Bullinger , 84.

53 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 352; Zwingli y Bullinger , 68.

54 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 355; Zwingli y Bullinger , 70.

55 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 356; Zwingli y Bullinger , 71.

56 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 361; Zwingli y Bullinger , 75.

57 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 377; Zwingli y Bullinger , 89.

58 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 363; Zwingli y Bullinger , 76.

59 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 383; Zwingli y Bullinger , 93.

60 . Zwingli, Von der gewüsse o kraft des worts gottes , en ZSW 1: 369, 370; Zwingli y Bullinger , 82.

61 . Huldrych Zwingli, relación Fidei (1530), en ZSW , vol. 6, pt. 2, 815; Samuel M. Jackson, Huldreich Zwingli: El reformador de la Suiza alemana, 1484-1531 , 2ª ed. (Nueva York: Putnam, 1903), 481.

62 . Thomas Harding, "Anuncio", en Las décadas de Henry Bullinger, Ministro de la Iglesia de Zurich , trad. H. I., ed. Thomas Harding, Sociedad Parker para la Publicación de las Obras de los Padres y Primeros Escritores de la Iglesia Inglesa Reformada 7–10 (1587; repr., Cambridge: Cambridge University Press, 1849), viii.

63 . Heinrich Bullinger, De scripturae sanctae auctoritate, certitudine, firmitate, et absoluta perfectione (Zúrich: Froschouer, 1538).

64 . Heinrich Bullinger, Sermonum Decades quinque, de potissimis Christianae religionis capitibus (Zúrich: Froschoveri, 1557), 1; Décadas de Henry Bullinger , 37.

65 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 4; Décadas de Henry Bullinger , 50.

66 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 5; Décadas de Henry Bullinger , 54.

67 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 5; Décadas de Henry Bullinger , 56–57.

68 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 6; Décadas de Henry Bullinger , 61.

69 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 6; Décadas de Henry Bullinger , 61.

70 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 6; Décadas de Henry Bullinger , 62.

71 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 7; Décadas de Henry Bullinger , 62.

72 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 7; Décadas de Henry Bullinger , 63.

73 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 7; Décadas de Henry Bullinger , 64.

74 . Heinrich Bullinger, Summa christenlicher Religion (Zurich: Froschouer, 1556), 7b.

75 . Heinrich Bullinger, Ad Ioannis Cochlei De Canonicae Scripturae (Zurich: Froschouer, 1544), 10b.

76 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 7; Décadas de Henry Bullinger , 67.

77 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 7; Décadas de Henry Bullinger , 77–78.

78 . Bullinger, Sermonum Decades quinque , 9; Décadas de Henry Bullinger , 72.

79 . John Calvino, Institutos de la religión cristiana (1539), 1.21, CR 29: 293; la traducción es una forma ligeramente modificada de la de Henk van den Belt, La Autoridad de las Escrituras en Teología Reformada: Verdad y Confianza , Estudios en Teología Reformada 17 (Leiden: Brill, 2008), 18.

80 . Calvino, Institutes (1539), 1.24, CR 29: 295; traducción de van den Belt, 18–19.

81 . John Calvino, Responsio ad Sadoletum (1539), CR 33: 393; traducción de A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvino's Reply , ed. John C. Olin (Grand Rapids, MI: Baker, 1976), 61.

82 . Calvino, Responsio ad Sadoletum (1539), CR 33: 393–94; traducción de Olin, 61.

83 . Calvino, Institutes (1539), 1.33, CR 29: 300; traducción de van den Belt, 28.

84 . Calvino, Institutes (1539), 1.36, CR 29: 303; traducción de van den Belt, 34.
85 . Calvino, Institutes (1539), 1.24, CR 29: 295; traducción de van den Belt, 20.
86 . Calvino, Institutes (1539), 1.33, CR 29: 300; traducción ligeramente modificada de van den Belt, 28.
87 . Calvino, Institutes (1539), 1.24, CR 29: 296; traducción ligeramente modificada de van den Belt, 21.
88 . John Calvino, Institutos de la religión cristiana (1559) 1.3.1, CR 30:36; Juan Calvino, Institutos de la Religión Cristiana , ed. John T. McNeill, trad. Ford Lewis Battles, Library of Christian Classics 20 (Filadelfia: Westminster, 1960), 1:43.
89 . Calvino, Institutes (1559), 1.4.1, CR 30:38; traducción de Batallas, 1:47.
90 . Calvino, Institutes (1559), 1.4.1, CR 30:38; traducción de Batallas, 1:47.
91 . Calvino, Institutes (1559), 1.5.1, CR 30:41; traducción de Batallas, 1: 51–52.
92 . Calvino, Institutes (1559), 1.5.11, CR 30:49; traducción de Batallas, 1:63.
93 . Calvino, Institutes (1559), 1.6.1, CR 30:53; traducción de Batallas, 1:69.
94 . Calvino, Institutes (1559), 1.6.1, CR 30:53; Traducción de Batallas, 1:70.
95 . Calvino, Institutes (1559), 1.13.1, CR 30:90; traducción de Batallas, 1: 121.
96 . Calvino, Institutes (1559), 1.7.4, CR 30:58; traducción de Batallas, 1:78.
97 . Calvino, Institutes (1559), 1.7.5, CR 30:60; traducción basada en Battles, 1:80, pero tiene en cuenta los descubrimientos en van den Belt, 51–58.
98 . El título del libro 1, cap. 8 dice: "En lo que respecta a la razón humana, hay pruebas suficientemente firmes para establecer la credibilidad de las Escrituras". Calvino, Institutes (1559), 1.8, CR 30:61; traducción de Batallas, 1:81.
99 . Calvino, Institutes (1559), 4.8.13, CR 30: 855; Traducción de Batallas, 2: 1162.
100 . Calvino, Institutes (1559), 4.8.9, CR 30: 851-2; Traducción de Batallas, 2: 1157.
101 . Philip Schaff, Los credos de la cristiandad: con una historia y notas críticas , vol. 3, Los credos evangélicos protestantes , rev. David S. Schaff (1877; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 2007), 489, 500.
102 . Ronald B. Bond, ed., Ciertos sermones u homilías (1547); y, Una homilía contra la desobediencia y la rebelión voluntaria (1570): Una edición crítica (Toronto: University of Toronto Press, 1987), 62.
103 . Bono, ciertos sermones , 63.
104 . Bond, Ciertos Sermones , 65.
105 . Bond, Ciertos Sermones , 66.
106 . “Los grandes lugares comunes de Cranmer”, British Library Royal MS 7.B.XI, fol. 8v. Estoy muy agradecido a mi amiga Ashley Null por llamar mi atención sobre los comentarios de Cranmer sobre las Escrituras en los "Grandes lugares comunes".
107 . "Los grandes lugares comunes de Cranmer", fol. 32v.
108 . "Los grandes lugares comunes de Cranmer", fol. 22v.
109 . La distinción se remonta al menos a Philip Schaff, El principio del protestantismo en relación con el estado actual de la Iglesia (Chambersburg, PA: Iglesia Reformada Alemana, 1845), 54, 70–71.

5

La Santa Trinidad

Michael Reeves

RESUMEN
Este capítulo sostiene que los reformadores protestantes de la corriente principal no aceptaron la doctrina de la Trinidad solo para ignorarla; más bien, la teología de la Reforma fue construida (y formada por) explícitamente las fundaciones trinitarias. Después de un breve vistazo a la tarde - medieval contexto, describe los desafíos que el trinitarismo de Lutero y los primeros reformadores presentan a la teología católica de su día. Luego muestra cómo, en la teología de Calvino y la tradición reformada, el ser trino de Dios llegó a constituir la forma de toda creencia cristiana. Concluye con un examen de anti - trinitarianismo y la respuesta de la Contra- Reforma.

Introducción

Se podría perdonar a uno por pensar que la Trinidad no era una doctrina especialmente relevante para los reformadores o la Reforma. Después de todo, la Trinidad fue históricamente bien , pisadaterreno, un área de acuerdo aceptada por protestantes y católicos romanos por igual. Los principales problemas del trinitarianismo ya habían sido discutidos; Las herejías principales, desde el sabelianismo hasta el arrianismo, ya habían sido refutadas. Otras doctrinas (las Escrituras y la justificación, por ejemplo) aún no habían sido sometidas a tal escrutinio o debate, y para el siglo XVI, eran ellas las que tenían que someterse a esa misma discusión esclarecedora. Y así, si los teólogos y concilios de la iglesia postapostólica primitiva ya habían consagrado y definido el lenguaje trinitario acerca de Dios, ¿qué necesidad

tenían los reformadores de decir algo más que amén? Simplemente podían aceptar las formulaciones ortodoxas de la doctrina de Dios y prestar atención a áreas de mayor preocupación.

Ciertamente, esa historia parece confirmarse en la literatura secundaria. Los puntos de vista de los Reformadores de la Trinidad reciben una respuesta muy breve en casi todas las introducciones estándar a los pensamientos de la Reforma. Por ejemplo, *The T&T Clark Companion to Reformation Theology* , una guía temática impresionante, dedica capítulos a temas tan abstractos como "Superstición, magia y brujería", pero no deja espacio para un examen de la Trinidad, o incluso nada sobre la doctrina de Dios en absoluto. [1] *La Enciclopedia Oxford de la Reforma* incluye un artículo sobre la lucha contra - Trinitarismo pero no en Trinitarismo. [2] El *pensamiento reformista* del libro de texto de Alister McGrathno hace mención de la Trinidad como sujeto de ningún pensamiento sustancial y renovado. [3] *La teología de Martín Lutero* , clásica y por lo demás bastante compendiente de Paul Althaus, da menos de dos páginas a los pensamientos del reformador sobre la Trinidad, pensamientos resumidos por esta declaración: "Lutero acepta la doctrina ortodoxa de la Trinidad porque sabe que está respaldada por la Escritura. " [4] La fuerte impresión que se da es que si bien Lutero finalmente afirmó la creencia en la Trinidad, no fue particularmente valioso para él, y ciertamente no afectó su teología de manera sustancial. Richard Muller, cuya *dogmática reformada posterior a la reforma en* realidad demuestra ser una excepción a la regla, escribe:

> No hay historia de la doctrina de la Trinidad que cubra adecuadamente la era. El pensamiento trinitario de los reformadores y sus sucesores ortodoxos, de hecho, recibió un trato relativamente pequeño, excepto por algunos ensayos dispersos sobre las opiniones de los reformadores más famosos y prácticamente ningún análisis de los pensamientos sobre la Trinidad entre sus sucesores inmediatos en el A finales del siglo XVI. [5]

Sin embargo, si, como la literatura secundaria tiende a implicar, los reformadores asintieron con cierta vacilación a lo largo de la doctrina de la Trinidad sin ver su valor e importancia, deberíamos preocuparnos. Que otras cuestiones —como la justificación—una cosa era más urgente, pero si los

reformadores no veían la conexión entre la doctrina de Dios y la doctrina de la salvación, eso pondría en duda la coherencia y profundidad general de la teología de la Reforma. Las doctrinas cristianas, después de todo, no flotan libre o independientemente unas de otras: alteran tu comprensión de la persona de Cristo, y debes alterar tu visión de la obra de Cristo; cambia tu soteriología, y debes cambiar tu visión de la vida cristiana; y así. Cuánto más con la doctrina de Dios, Aquel que constituye el fundamento y la lógica de la fe cristiana. Los problemas soteriológicos "urgentes" de la Reforma simplemente no pueden entenderse en abstracción de la doctrina de la Trinidad. Como lo ha dicho John Webster,

> La soteriología es una doctrina derivada, y ninguna doctrina derivada puede ocupar el lugar material que está apropiadamente reservado para la doctrina cristiana de Dios, de la cual se derivan todas las demás doctrinas. La pregunta a partir de la cual surge la soteriología y que acompaña a cada declaración soteriológica en particular es: *Quis sit deus?* [6]

De hecho, escribe Gerald Bray,

> Los grandes temas de la teología de la Reforma, la justificación por la fe, la elección, la seguridad de la salvación, pueden entenderse adecuadamente *solo en el contexto de la teología trinitaria* que dio a estos asuntos su importancia particular. [7]

Mi argumento en este capítulo será que la teología de la Reforma en su mejor momento no fue tan atomista o truncada como comúnmente se implica. El trinitarianismo cada vez más explícito de los reformadores no fue simplemente una reacción a la amenaza del anti- trinitarianismo; más bien, constituía el mismo molde y temperamento de la teología de la Reforma. Para que esto sea más evidente, debemos comenzar con una breve mirada al contexto medieval al que se enfrentaron los reformadores.

Pedro Lombard, Tomás de Aquino y el contexto medieval

La teología trinitaria católica en los así - llamados Edad Media se puso sobre los hombros de Agustín, con el Padre visto como el primer amante, el Hijo como el Amado, y el Espíritu como el amor personal que comparten. Los

escritos de Anselm (1033–1109), Bernard of Clairvaux (1090–1153), y los Victorines tienen un sabor inequívocamente agustiniano y, por lo tanto, muy trinitario .

O tome a Peter Lombard (ca. 1090–1160), cuyo trabajo sistemático *Cuatro libros de oraciones* sería un (a menudo *el*) libro de texto central para las escuelas de la Edad Media Alta y Tardía. En lo que parece ser un movimiento sorprendente para nosotros hoy, Lombard *comienza* su doctrina de Dios (que se encuentra a la cabeza de su obra magna) con una discusión de la Trinidad. Solo cuando ha dado un tiempo considerable a las tres personas de la Trinidad y sus relaciones, procede a discutir el conocimiento, el poder y la voluntad de Dios. Este minucioso trinitarianismo agustiniano dio un importante giro práctico en el pensamiento de Lombard. Desarrollando la idea de Agustín de que el Espíritu *es* el Amor de Dios, propuso que el amor *que*para Dios y para el prójimo es en realidad el Espíritu Santo mismo, trabajando en nosotros (Ro. 5: 5). [8] En otras palabras, para Lombard, la vida cristiana consistía en estar atrapado en el Espíritu para compartir la propia vida y el amor de Dios.

Tomás de Aquino (1225-1274) revertiría significativamente estos énfasis. Con los escritos de Aristóteles hechos más fácilmente disponibles en el siglo XII, Aquino propuso un sistema en el cual buscaba armonizar el aristotelismo y el cristianismo. Aquino sostuvo que, en el ámbito natural, Aristóteles era tan confiable en general que podía proporcionar fundamentos filosóficos confiables sobre los cuales podría construirse la teología. La teología cristiana podría entonces extender la lógica de Aristóteles al análisis del reino sobrenatural (del cual, al carecer de la revelación divina, Aristóteles era ignorante).

Este modelo teológico significó que Aquino se diferenció sustancialmente de Lombard cuando llegó a discutir la doctrina de Dios en su Summa Theologiae . En lugar de comenzar con la Trinidad, Aquino buscó primero determinar qué razón sin ayuda podría saber Dios. Solo después de pasar la mayor parte de su tiempo demostrando por razón la existencia, la unidad, la perfección, la bondad, el infinito, la inmutabilidad, la sencillez y la omnisciencia de Dios, consideró la Trinidad. Y luego fue bastante breve.

Así como el Trinitarianismo de Lombard tuvo consecuencias prácticas, también Aquino no pudo relegar a la Trinidad sin caídas. La diferencia se puede sentir en cómo Aquino vio la gracia de Dios. Mientras que Lombard había identificado la gracia de Dios como la presencia misma del Espíritu en

nosotros, moviéndonos con su propio amor, Aquino creía en la "gracia creada". La idea de que el Espíritu podría estar amando a *través de* nosotros consideraba a Aquino como una violación de nuestra integridad humana Si ese fuera el caso, pensó, no seríamos *nosotros los que*amamos, y por lo tanto no seríamos *nosotros los* que podríamos ser considerados justos. En cambio, Dios nos da *algo* que nos permite amar: "Cuando se dice que las personas tienen la gracia de Dios, hay *algo que* significaotorgados a ellos por Dios " [9.]

Aquí había dos afirmaciones que, para el siglo XVI, estarían profundamente arraigadas en la teología católica romana y que los reformadores se enfrentarían repetidamente contra:

1. La gracia de Dios no es algo por lo cual Dios rescata soberanamente a los pecadores, por lo demás indefensos; Es algo por lo que nos permite ser meritorios en nosotros mismos.
2. El don de Dios es algo distinto de Dios mismo.

Debido a que Aquino dio preeminencia a una doctrina aristotélica y no relacional de Dios, su soteriología inevitablemente se apartó de la idea de que Dios se entregó a sí mismo por su Espíritu. Lo que Dios parecía ofrecer, y lo que la gente comenzó a desear, era esta otra cosa, esta "gracia creada".

Aquino fue pronto canonizado por la Iglesia Católica Romana y su teología fue consagrada. Se dice que la Summa Theologiae se colocó junto a las Escrituras en el altar del Concilio de Trento, donde Aquino recibió el título de Doctor Universal de la Iglesia. No es que todos estuvieran de acuerdo con su modelo teológico general: William de Ockham (ca. 1287 – ca. 1347), por ejemplo, rechazó con fervor las fundaciones aristotélicas de Aquino. Sin embargo, la creencia nominalista de Ockham de que no había naturalezas compartidas le hizo imposible ver cómo tres personas divinas podrían compartir una naturaleza. ¡Se le dejó tomando por fe una doctrina que de otra manera parecía absurda y por lo tanto irrelevante! Las principales luces de la tarde - medieval El catolicismo romano estaba efectivamente dejando de lado la doctrina de la Trinidad, y los efectos se podían sentir en la vida cotidiana de la iglesia de administrar la gracia habilitadora.

Martín Lutero y la Reforma Temprana

Sería fácil tener la impresión de que durante las décadas de 1520 y 1530, los primeros reformadores trataron a la Trinidad como una doctrina para ser silbada. [10] Y, desde luego, tienden a dudar sobre el uso de la terminología

tradicional, extraescritural (palabras como Trinidad, *homoousios* , *ousia* e *hipostasis*). En 1521, Martín Lutero escribió:

> Aunque los arrianos estaban equivocados con respecto a la fe, sin embargo, ya sea que sus motivos fueran buenos o malos , exigieron con razón que no se permitiera ninguna palabra nueva, no escritural, en formulaciones dogmáticas. La integridad de las Escrituras debe ser protegida, y un hombre no debe presumir que habla con más seguridad y claridad con su boca de lo que Dios habló con su boca. [11]

Sin embargo, había más en su nerviosismo que la cuestión de los términos teológicos creados por el hombre. Los comentarios de Philipp Melanchthon en las primeras páginas de sus Loci Communes (también en 1521) hacen que Luther se vea suave:

> Lo hacemos mejor para adorar los misterios de la Deidad que para investigarlos. . . . Pablo escribe en 1 Cor. 1:21 que Dios desea ser conocido de una manera nueva, es decir, a través de la locura de la predicación, ya que en su sabiduría no podía ser conocido a través de la sabiduría. Por lo tanto, no hay ninguna razón por la que debamos trabajar tanto en temas exaltados como "Dios", "La Unidad y la Trinidad de Dios", "El misterio de la creación" y "El modo de la encarnación". pregúntele, ¿lograron los escolásticos durante las muchas edades que examinaron solo estos puntos? ¿No se han convertido, como lo dice Pablo, en vano en las disputas (Romanos 1:21), siempre sin importancia acerca de los universales, las formalidades, las connotaciones y otras palabras insensatas? [12]

Sin embargo, esta reacción (compartida por otros Reformadores tempranos, como Martin Bucer) no fue contra el Trinitarianismo como tal, sino contra la cantidad de especulaciones filosóficas que crecieron alrededor de la doctrina de Dios y que tenían muy poca base en la exégesis de las Escrituras. [13] En 1517, poco antes de publicar sus más famosas *noventa y cinco tesis* , Lutero había publicado su "Disputación contra la teología escolástica", apuntando directamente a los fundamentos no bíblicos de

Aristóteles de Aquino:

> 43. Es un error decir que ningún hombre puede convertirse en teólogo sin Aristóteles. Esto en oposición a la opinión común.
> 44. De hecho, nadie puede convertirse en teólogo a menos que se vuelva uno sin Aristóteles. . . .
> 50. Brevemente, todo Aristóteles es para la teología ya que la oscuridad es demasiado clara. Esto en oposición a los escolásticos. [14]

Lo que Lutero, Melanchthon y Bucer realmente buscaban en los primeros años de la Reforma era una aplicación del principio de sola Scriptura a la doctrina de Dios. Lejos de cuestionar la comunidad de Dios, defendían la idea de que Dios no es verdaderamente conocido por los esfuerzos sin ayuda de las mentes humanas caídas, sino por la predicación de Cristo en el evangelio. De hecho, veinte años después, cuando Melanchthon estaba preparado para escribir explícitamente sobre la unidad y la unidad de Dios en la edición final de sus Loci Communes (1543), todavía se podía encontrar esa misma preocupación. Cristo, dijo,

> no quiso que Dios fuera buscado por especulaciones ociosas y vagabundas, pero Él quiere que nuestros ojos estén fijos en el Hijo que nos ha sido manifestado, que nuestras oraciones se dirijan al Padre eterno que se ha revelado en el Hijo a quien él tiene. expedido. [15]

En otras palabras, si la iglesia debía ser reformada por las Escrituras (es decir, *sola Scriptura*), el Dios que se le dio a conocer debe ser el Dios que se dio a conocer en las Escrituras. Así nació una marca definitoria del trinitarianismo reformador: se fundamentaría y demostraría no filosóficamente sino exegéticamente. [16] El debate en curso sobre la Trinidad haría a los reformadores más felices de usar términos tradicionales como *hipostasis* y *ousia,* pero solo en la medida en que esas palabras iluminaran el significado de las Escrituras. Un claro ejemplo de esto se puede ver en *The Old Faith, una Evidencia Probada de las Sagradas Escrituras, que es la de Christian Fayth. . . ha soportado el principio del mundo* , por el reformador de Zurich, Heinrich Bullinger.[17] De muchas maneras, Bullinger estableció un curso de Reforma con este trabajo, presentando un caso exegético sólido y minucioso de que tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento testifican de un Dios que es tres personas en un solo ser.

Decir que el trinitarianismo reformador fue ardientemente exegético no implica que, por lo tanto, fuera doctrinalmente ingenuo. Ya en 1520, Lutero reconoció la primacía controladora de la doctrina de Dios, y calificó a la Trinidad como "el artículo más alto en el que cuelgan todos los demás" .[18] Ocho años después, en su Gran Catecismo, explicó cómo y por qué sucedió esto. Desplegando así la forma radicalmente trinitaria de su teología general:

> El Credo fue una vez dividido en 12 artículos. . . . [E] resumiremos toda la fe cristiana en tres artículos principales, de acuerdo con las tres personas en la Deidad, en las que se centra todo lo que creemos. . . . El Credo podría resumirse muy brevemente en estas pocas palabras: “Creo en Dios Padre, quien me creó; Creo en Dios el Hijo que me redimió; Creo en Dios Espíritu Santo, que me santifica " [19.]

En la explicación de Lutero, el primer artículo ("Creo en Dios Padre") responde a la pregunta básica: ¿Qué clase de Dios tienes? con la respuesta que él es un padre y que “podemos mirar en su corazón de padre y sentir cómo ilimitadamente nos ama.” [20] El segundo artículo (“Creo en Jesús Cristo, su Hijo único”) habla del Redentor que tiene “Nos devolvió a la gracia y al favor de nuestro Padre”. [21] El tercer artículo más extenso (“Creo en el Espíritu Santo”) comprende toda la vida cristiana, siendo el Espíritu el que nos separa y nos santifica.

Lutero estaba siendo bastante claro en cuanto a que la revelación, la justificación y la salvación, esos puntos clave de la Reforma, encontraron su contexto y forma adecuados dentro de un esquema trinitario. Nuestro conocimiento de Dios no es un premio filosófico, sino el don de un Dios que se revela a sí mismo a través de su Hijo para ser paternal. Nuestra salvación no es una bendición auto - asignada, sino el rescate compasivo de ese Hijo, que viene del Padre para protegernos con su justicia. Nuestra vida cristiana no se trata de obtener la recompensa de Dios por nuestras obras, sino de que el Espíritu se apodere de nuestros corazones y nos lleve a Cristo. Es decir, toda la gratuidad y el consuelo del evangelio por el que luchó Lutero en la Reforma encontró su origen en la naturaleza trina de Dios.

Resumiendo, Lutero escribió:

> En estos tres artículos, Dios mismo ha revelado y revelado la profundidad más profunda de su corazón paternal, su amor inexpresable. Él nos creó con el único propósito de poder redimirnos y santificarnos.

> Y además de darnos y encomendarnos todo lo que está en el cielo y en la tierra, Él nos ha dado a su Hijo y su Espíritu Santo para llevarnos a Él a través de ellos. Porque, como explicamos anteriormente, fuimos totalmente incapaces de reconocer el favor y la gracia del Padre, excepto a través del Señor Cristo, que es la imagen de espejo del corazón del Padre. Sin Cristo no vemos nada en Dios sino un Juez enojado y terrible. Pero tampoco podríamos saber nada de Cristo, si no fuera revelado por el Espíritu Santo. [22]

Hay dos desafíos trascendentales aquí para la teología que Aquino había ayudado a incorporar a la corriente principal del catolicismo romano tardío - medieval . Primero, con respecto a la revelación, el conocimiento de Dios aquí no comienza con la razón, sino con la predicación de Cristo, quien nos es revelado por el Espíritu. Segundo, con respecto a la salvación, el don de Dios no es la "gracia creada" sino el mismo Dios: "Además de darnos y confiarnos todo lo que está en el cielo y en la tierra, Él nos ha dado a Su Hijo y Su Espíritu Santo para traernos a sí mismo a través de ellos ".

El primer punto, sobre la revelación, es precisamente lo que le proporcionó a Lutero su capacidad de criticar gran parte de la teología de su época. Dado que nuestro conocimiento de Dios y su evangelio es un don de gracia, nuestra razón no puede ser determinante en teología: la Palabra de Dios debe decidir y determinar la verdad.

El segundo punto, sobre la salvación, no fue menos significativo para el mismo Lutero. Cuando era joven, Lutero había orado a los santos, pero nunca se había atrevido a orar a Dios. La sola idea de tener comunión directa con Dios, hablando de “la mayor parte - de gracia Padre, a través de Jesús Cristo, su Hijo” como cualquier sacerdote tendría que hacer cuando se celebra la misa, lo aterrorizaba cuando fue ordenado en 1507. Eso tenía que cambiar si Dios "nos ha dado a su Hijo y su Espíritu Santo para llevarnos a sí mismo". La naturaleza de Dios conlleva una forma particular para la salvación y la vida cristiana: unidos a Cristo por el Espíritu, somos llevados ante el Padre para saber Y disfrútalo como el Hijo siempre lo ha hecho.

Además, el hecho de que Dios nos dé su propio Espíritu y no simplemente alguna gracia habilitante fue de importancia fundamental en la soteriología de Lutero por otra razón más. Que necesitemos el Espíritu, el mismo Dador de la vida, prueba que no tenemos vida en nosotros mismos. Es decir, los pecadores caídos necesitan más que un poco de ayuda; Necesitan una vida

que no poseen naturalmente. Por lo tanto, lo primero que Lutero escribió sobre el Espíritu en su Pequeño Catecismo fue: "Creo en el Espíritu Santo". ¿Qué significa esto? 'Respuesta: Creo que por mi propia razón o la fuerza no puedo creer en Jesús Cristo, mi Señor, o venir a él. Pero el Espíritu Santo me ha llamado a través del Evangelio '" [23.]El dar el Espíritu significa que la salvación no es un esfuerzo cooperativo, Dios asistiendo a los pecadores simplemente débiles; Es un rescate divino, Dios levantando a los muertos. Más que cualquier ayuda, los pecadores necesitan una regeneración radical: algo que no puede venir de la carne sino que solo puede venir del Espíritu a través del Evangelio. Como lo expresó Lutero en su *Tratado sobre buenas obras de* 1520 , "Nunca leemos que el Espíritu Santo fue entregado a nadie porque había realizado algunas obras, pero siempre cuando los hombres han escuchado el evangelio de Cristo y la misericordia de Dios". [24]

William Tyndale

El mismo tema cobra mucha importancia en los escritos de William Tyndale, el reformador inglés y el traductor de la Biblia. Reconocer que nuestro problema como pecadores es radical y radica en "el corazón, con todos los poderes, afectos y apetitos con los que podemos pecar", Tyndale vio que nuestra única solución es "el Espíritu, que pierde el corazón". [25] Sólo el mismo Espíritu de Dios a través del evangelio, sostenía, podía "perder" el corazón para liberarlo del amor propio y ganarlo para un amor genuino de Dios. Por lo tanto, a menos que el creyente "haya sentido la infinita misericordia, bondad, amor y bondad de Dios, y la comunión de la sangre de Cristo, y el consuelo del Espíritu de Cristo en su corazón, nunca podría haber abandonado nada por Por el amor de Dios. " [26]

En total, la propia ruptura de Tyndale con el ritualismo superficial de su educación estaba inextricablemente entrelazada con su robusto trinitarianismo. Completo - sangre pensamiento trinitario fue, desde el principio, un sello de mensaje de la reforma de Tyndale. Sea testigo de esta apelación de The Parable of the Wicked Mammon , el tramo que se introdujo de contrabando en Inglaterra junto con tantas copias de su traducción al inglés del Nuevo Testamento:

Por lo tanto, si quieres estar en paz con Dios y amarlo, debes acudir a las

> promesas de Dios y al evangelio, que se llama Pablo, en el lugar antes ensayado para los corintios, la ministración de justicia y el espíritu. Porque la fe trae perdón y el perdón comprado libremente por la sangre de Cristo, y también trae el Espíritu; El Espíritu desata las ataduras del diablo y nos establece en libertad. [27]

Del mismo modo, Tyndale dice en *Un camino hacia la Sagrada Escritura* : "Cuando así se predica a Cristo. . . [los corazones] comienzan a suavizarse y derretirse ante la misericordia generosa de Dios y la bondad mostrada por Cristo. Porque cuando se predica el evangelio, el Espíritu de Dios entra en ellos " [28.]

Juan Calvino

Mientras que otros reformadores simplemente han soportado que se pase por alto su trinitarianismo, Juan Calvino en realidad fue acusado de anti - trinitarianismo en su época. Su temprana renuencia a emplear la terminología teológica tradicional y su consiguiente negativa a suscribirse al Credo de Atanasio lo llevaron a ser acusado de arrianismo y sabelismo. Las acusaciones nunca se atascaron, y obviamente estaban motivadas políticamente, y Calvino, en cualquier caso, había venido rápidamente a apreciar los términos clásicos. En la primera edición de sus Institutos de la Religión Cristiana (1536), escribió:

> Los herejes ladran que la *ousia* , la *hipóstasis* , la esencia, las personas, son nombres inventados por decisión humana, que nunca se leen ni se ven en las Escrituras. Pero como no pueden cambiar nuestra convicción de que se habla de tres, que son un solo Dios, ¡qué tipo de aprensión es desaprobar las palabras que no explican nada más que lo que está probado y sellado por las Escrituras! [29]

La mayoría de los académicos de hoy en general están de acuerdo con el veredicto de Michael O'Carroll de que, de todos los reformadores, Calvino desarrolló "la teología trinitaria más completa, evidentemente tradicional y ortodoxa". [30]

Una de las indicaciones más tempranas de las profundidades del trinitarianismo de Calvino, cuán informativo fue y cómo se integró en el

cuerpo de su teología, se puede encontrar en su respuesta de 1539 a la carta abierta del cardenal Sadoleto a la gente de Ginebra. Al trabajar con la suposición tomista de que el don de Dios es algo más que el mismo Dios, Sadoleto estaba comprensiblemente preocupado por la doctrina de los reformadores de la salvación solo por gracia. ¿Qué posible motivación para la santidad dejaría a las personas? Calvino respondió:

> Si el que ha obtenido la justificación posee a Cristo y, al mismo tiempo, Cristo nunca está donde no está su Espíritu, es obvio que la justicia gratuita está necesariamente relacionada con la regeneración. Por lo tanto, si usted entendiera debidamente cómo son la fe y las obras inseparables, mire a Cristo, quien, como lo enseña el apóstol (1 Cor. 1:30), nos ha sido dado para justificación y para santificación. Por lo tanto, dondequiera que se encuentre la justicia de fe que consideramos gratuita, allí también está Cristo; y donde está Cristo, también está el Espíritu de santidad que regenera el alma a la novedad de la vida. Por el contrario, donde el celo por la integridad y la santidad no está en vigor, ni el Espíritu de Cristo ni el mismo Cristo están presentes. Dondequiera que Cristo no está, no hay justicia, y ciertamente no hay fe;[31]

Dado que el don de Dios es Cristo, que no puede separarse del Espíritu, las objeciones de Sadoleto no tuvieron tracción dentro del Trinitarianismo de Calvino. La naturaleza trina de Dios se había impresionado tanto con la soteriología de Calvino que podía predicar la salvación solo por gracia, sin vacilar, por el temor de que pudiera disminuir el celo por la santidad. El antinomianismo simplemente no podía crecer en tal suelo.

Para ver el lugar de la Trinidad en la teología madura de Calvino, debemos, por supuesto, recurrir a sus Institutos . La primera edición (1536) siguió en gran medida la estructura tradicional de un catecismo; sin embargo, en la edición final y definitiva (1559), había reorganizado completamente su material en una forma elegante y expresamente trinitaria:

> Libro 1: "El conocimiento de Dios el Creador" (correspondiente a la primera sección del Credo de los Apóstoles, "Creo en Dios Padre Todopoderoso")
> Libro 2: “El conocimiento de Dios Redentor en Cristo” (correspondiente a la segunda sección del Credo, ‘Creo en Jesús, el Cristo, su único Hijo, nuestro Señor’)

Libro 3: "El camino por el cual recibimos la gracia de Cristo" (correspondiente a la tercera sección del Credo de los Apóstoles, "Creo en el Espíritu Santo") [32]
Libro 4: “Los medios o ayudas externas mediante los cuales Dios nos invita a participar en la Compañía de Cristo y nos retiene” (correspondiente a la sección del Credo de los Apóstoles sobre “la santa Iglesia católica”)

Lo que esto sugiere estructura (y lo que su contenido se prueban) es que, lejos de Calvino simplemente reaccionar a cualquiera de las acusaciones de herejía o los contra - trinitarias enseñanzas de hombres como Miguel Servet, que era Trinitario, raíz y rama. Cuando llegó a escribir la edición de 1559 de los Institutos , la Trinidad ya no era tratada simplemente como una doctrina entre otras: en la mente de Calvino, el ser trino de Dios había llegado a constituir la forma de todas las creencias cristianas. En ese sentido, existe una marcada diferencia entre la Summa Theologiae de Aquino , con su abandono de la doctrina de la Trinidad, y los Institutos de Calvino , que reciben su propia forma.

El libro 1 contiene la explicación de Calvino de la Trinidad como un tema discreto: “En las Escrituras, desde la creación en adelante, se nos enseña una esencia de Dios, que contiene tres personas” .[33] Allí examina la naturaleza y las personas de Dios, la conveniencia de tales términos. como "personas", la deidad del Hijo y la deidad del Espíritu, y la unidad y la veracidad de Dios, y él también pasa tiempo refutando el anti- trinitarianismo.

Dos asuntos aquí han provocado cierto debate: (1) la afirmación de Calvino de que cada persona de la Trinidad es autoteos ("Dios de sí mismo"), y (2) la medida en que Calvino fue influenciado por la teología oriental, especialmente Gregorio de Nazianzus (ca 329 – ca. 389). Consideraremos ambos.

En primer lugar, contra cualquier cuasi - ario “de sí mismo” noción de que el Hijo tiene solamente un derivado, deidad secundaria, Calvino argumentado que, al igual que el Padre, el Hijo, tiene la divinidad Incluso en la época de Calvino esta confundido algunos, que sentía que Calvino estaba negando que el Hijo es engendrado por el Padre, "verdadero Dios del verdadero Dios", como se afirma en el Credo Niceno - Constantinopolitano . Pero Calvino hacía una distinción entre la persona del Hijo y su ser divino. La persona del Hijo es engendrada por el Padre, pero su ser divino existe por sí mismo. Calvino explicó,

> Por eso decimos que la deidad en un sentido absoluto existe de sí misma; de la misma manera confesamos que el Hijo, ya que él es Dios, existe de sí mismo, pero no con respecto a su Persona; de hecho, como él es el Hijo, decimos que él existe del Padre. Así su *esencia* es sin principio; mientras que el principio de su *persona* es Dios mismo. [34]

En segundo lugar, T. F. Torrance, Gerald Bray y Robert Letham han sugerido que Calvino estaba en gran medida en deuda con los Padres de Capadocia en su trinitarianismo. [35] A. N. S. Lane, sin embargo, ha expresado la necesidad de cautela con esta teoría. [36] El punto principal aquí es reconocer que Calvino, a diferencia de los teólogos medievales occidentales como Aquino, se preocupaba principalmente por las *personas* de Dios (Padre, Hijo y Espíritu), no por la *esencia* de Dios. No dedicó tiempo, como había sido tradicional, a considerar la existencia, la naturaleza o los atributos de Dios, sino que casi inmediatamente se volvió a mirar a las personas, escribiendo con entusiasmo que

> Dios también se designa a sí mismo por otra marca especial para distinguirse más precisamente de los ídolos. Porque se proclama a sí mismo como el único Dios que se ofrece a contemplarse claramente en tres personas. A menos que los comprendamos, solo el nombre desnudo y vacío de Dios revolotea en nuestros cerebros, excluyendo al verdadero Dios. [37]

Sin embargo, más sorprendente que su tratamiento específico de la Trinidad en el capítulo 13 es el hecho de que la *totalidad* del libro 1 de los *Institutos* forma parte de un argumento trinitario más amplio. El libro trata sobre "El conocimiento de Dios el Creador", es decir, el conocimiento de Dios *el Padre* en particular. De hecho, tan llamativo es el énfasis de Calvino en la paternidad de Dios que hizo que J. S. Lidgett observara que Calvino estaba emitiendo una nota "que no se ha escuchado desde Irenaeus". [38]

Nuestro problema como pecadores en un mundo caído, escribió Calvino, es que "en esta ruina de la humanidad, *nadie ahora experimenta a Dios como Padre* o como Autor de salvación, o favorable de ninguna manera, hasta que Cristo el Mediador se presente para reconciliarlo con él". nosotros ”. [39] Solo

la mente convertida (o“ piadosa ”) ahora“ lo reconoce como Señor y Padre ”. [40] En otras palabras, el conocimiento verdadero y salvador de Dios significa conocer al Creador como nuestro Padre. De hecho, no entendemos verdaderamente el trabajo de Dios como Creador o su providencia (y por eso no tenemos consuelo) a menos que entendamos que es un trabajo *paternal* . Así, “en el mismo orden de las cosas [en la creación] debemos contemplar con diligencia el amor paternal de Dios”. [41]"Para concluir de una vez por todas", continuó Calvino, "cada vez que llamemos a Dios el Creador del cielo y la tierra, al mismo tiempo debemos tener esto en cuenta. . . de hecho somos sus hijos, a quienes él ha recibido en su protección fiel para nutrir y educar ” [42].

Libro 2 se refiere al hijo y su reembolso, una historia que es en última instancia sobre el Hijo nos regresar “a Dios nuestro autor y constructor, de quienes hemos sido separados, con el fin de que pueda volver a empezar a ser nuestro Padre.” [43] De acuerdo con la lógica del libro 1, donde el trabajo del Creador estaba íntimamente relacionado con su identidad como el Padre, por lo que aquí la identidad del Hijo es fundamental para entender correctamente su trabajo. La redención del Hijo tiene el objetivo final de compartir esa filiación:

> Su tarea era restaurarnos a la gracia de Dios como hacer de los hijos de los hombres, los hijos de Dios; De los herederos de Gehennna, herederos del Reino celestial. ¿Quién podría haber hecho esto no tenía la auto - mismo Hijo de Dios hecho Hijo del hombre, y no había manera tomado lo que era nuestra como para impartir lo que era suyo para nosotros, y para hacer lo que le correspondía por nuestra naturaleza por la gracia? [44]

Fue precisamente este relato trinitario de la redención lo que le dio a Calvino el peso teológico que necesitaba, como pastor, para dar a las personas una seguridad real ante Dios. Permaneciendo solos ante el Todopoderoso, incluso habilitados por la gracia, nunca podríamos tener confianza, a menos que tengamos la presunción más vana: “Para estar seguros, la herencia del cielo pertenece solo a los hijos de Dios [cf. Mate. 5: 9-10]. Por otra parte, es muy impropio que los que no están injertados en el cuerpo de la única - engendrado . Hijo se considera que tienen el lugar y el

rango de los niños” [45] Sin embargo,“el Hijo de Dios, a los que en su totalidad pertenece, nos ha adoptado como su hermanos. ” [46]

El libro 3 examina la aplicación del Espíritu de la redención del Hijo a los creyentes. El libro se abre con la pregunta: “¿Cómo recibimos los beneficios que el Padre dio a su única - engendrado Hijo- no para uso privado de Cristo, sino que podría enriquecer a los pobres y necesitados?” La respuesta: a través de “el secreto Energía del Espíritu, por la cual venimos a disfrutar a Cristo y todos sus beneficios. . . . En resumen, el Espíritu Santo es el vínculo por el cual Cristo efectivamente nos une a sí mismo. ” [47] Para explicar esto, Calvino observó qué títulos se le dan al Espíritu en las Escrituras, lo que sugiere que el primer título del Espíritu es el

> "Espíritu de adopción" porque él es el testigo de la libre benevolencia de Dios con el que Dios el Padre nos ha abrazado en su único Hijo amado : engendrado para ser un Padre para nosotros; y él nos anima a tener confianza en la oración. De hecho, él proporciona las mismas palabras para que podamos gritar sin temor: "¡Abba, padre!" [Rom. 8:15; Galón. 4: 6]. [48]

Según Calvino, el Espíritu nos une a Cristo para que el Padre pueda abrazarnos como hijos en su amado Hijo. Calvino no pudo demostrar más cómo trabajó la Trinidad a través de su teología en su soteriología. Y tales afirmaciones no son un obstáculo en los escritos de Calvino en general; La adopción por el Padre de los creyentes en Cristo funciona como un hilo unificador en todo el *ordo salutis de* Calvino . [49] Según Sinclair Ferguson, Calvino "no trata la filiación como un lugar separado de la teología precisamente porque sustenta todo lo que escribe". [50] El tema de la adopción se hace aún más notable en sus comentarios. Así que Calvino escribió en su comentario sobre Romanos: "Nuestra salvación *consiste* en tener a Dios como nuestro Padre".[51]

La elección de Dios, por ejemplo, es un tema que Calvino vio estrechamente vinculado a la adopción:

> No es por la percepción de algo que merecemos, sino porque nuestro Padre celestial nos ha introducido, a través del privilegio de la adopción,

> en el cuerpo de Cristo. En resumen, el nombre de Cristo excluye todo mérito y todo lo que los hombres tienen de su propiedad; porque cuando dice que somos elegidos en Cristo, se sigue que en nosotros mismos somos indignos. [52]

Y otra vez,

> Cuando nuestro Señor graba su temor en nuestros corazones por medio de su Espíritu Santo, y tal obediencia hacia él, como lo deben hacer sus hijos, es como si él nos pusiera el sello de su elección, y como si lo hiciera. Testifique verdaderamente que nos ha adoptado y que es un Padre para nosotros. [53]

La elección, en otras palabras, es precisamente la ratificación de la gracia de Dios. [54]

Además, cuando escribió sobre la justificación, lo consideró inexplicable, si no está basado en nuestra adopción:

> Pablo seguramente se refiere a la justificación por la palabra "aceptación" cuando en Ef. 1: 5–6 dice: "Estamos destinados a la adopción por medio de Cristo de acuerdo con el placer de Dios, a la alabanza de su gracia gloriosa por la cual nos ha considerado aceptables y amados" [Ef. 1: 5–6 p.] Eso significa lo mismo que comúnmente dice en otra parte, que "Dios nos justifica libremente" [Rom. 3:24]. [55]

Y cuando concluyó su capítulo sobre la justificación por la fe, seleccionó una ilustración filial para resumir la doctrina, una imagen de acercarse a nuestro Padre "vestido" por el Espíritu en la justicia de Cristo:

> Como [Jacob] no lo hizo de sí mismo merece la derecha de la primera - born, oculta en la ropa de su hermano y el uso de bata de su hermano, que hizo entrega de un olor agradable [Gen. 27:27], se congració con su padre, de modo que para su propio beneficio recibió la bendición mientras se hacía pasar por otro. Y nosotros en ocultar la misma manera bajo la preciosa pureza de nuestra primera - nacido hermano, Cristo, de modo que podamos ser certificada justo a los ojos de Dios. . . . Y esta es

> ciertamente la verdad, porque para que podamos aparecer ante el rostro de Dios para la salvación, debemos oler dulcemente con su olor, y nuestros vicios deben ser cubiertos y enterrados por su perfección. [56]

En cuanto a nuestro futuro, ¿por qué los que son elegidos y justos en Cristo todavía están sujetos a la muerte, el dolor y el mal? Una vez más, la respuesta de Calvino estuvo relacionada con nuestra adopción: seguimos sufriendo aquí "porque el fruto de nuestra adopción está aún oculto" .[57] Debemos ser pacientes con confianza y soportar un poco más de tiempo hasta ese día en que "participaremos de ello". en común con la única - engendrado Hijo de Dios “. [58]

Se podría esperar razonablemente que el Libro 4, que trata a la iglesia, tenga una sensación trinitaria menos obvia. Pero, de hecho, el examen de Calvino de los sacramentos como signos del evangelio le dio la oportunidad de recapitular la forma trinitaria general de nuestra salvación:

> Todos los dones de Dios ofrecidos en el bautismo se encuentran solo en Cristo. Sin embargo, esto no puede ocurrir a menos que el que bautiza en Cristo invoque también los nombres del Padre y del Espíritu. Porque somos purificados por su sangre porque nuestro Padre misericordioso, deseando recibirnos en gracia de acuerdo con su incomparable bondad, ha puesto a este Mediador entre nosotros para ganar favor para nosotros ante sus ojos. Pero obtenemos la regeneración mediante la muerte y la resurrección de Cristo solo si somos santificados por el Espíritu e imbuidos de una naturaleza nueva y espiritual. Por esta razón, obtenemos y, por así decirlo, discernimos claramente en el Padre la causa, en el Hijo la materia y en el Espíritu el efecto de nuestra purgación y nuestra regeneración. [59]

De hecho, creía Calvino, el bautismo se mantiene al comienzo de nuestra fe precisamente como la promesa de su naturaleza trinitaria: el Padre nos adopta a través de su Hijo y nos renueva a través de su Espíritu. Calvino explicó,

> Hay buenas razones por *las* cuales *el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo* se mencionan expresamente; porque no hay otra manera en que se pueda experimentar la eficacia del *bautismo* que cuando comenzamos con la misericordia inmerecida del *Padre* , que nos reconcilia con el *Hijo*

unigénito consigo mismo ; A continuación, Cristo se adelanta con el sacrificio de su muerte; y al final, también se agrega *el Espíritu Santo* , por quien nos lava y nos regenera (Tito 3: 5) y, en resumen, nos hace partícipes de sus beneficios. Así percibimos que Dios no puede ser verdaderamente conocido, a menos que nuestra fe conciba claramente a Tres Personas en una sola esencia; y que el fruto y la eficacia del *bautismo* procedan de Dios.*el Padre* nos adoptó a través de su *Hijo* y, después de habernos limpiado de las contaminaciones de la carne a través *del Espíritu,* nos creó de nuevo a la justicia. [60]

Para Calvino, en otras palabras, la forma y la bondad del evangelio, de toda la fe cristiana, fue moldeada y fundamentada en la naturaleza trina de Dios.

El trinitarianismo en la tradición reformada.

Las evidencias del trinitarianismo del posterior movimiento reformado en la historia del siglo xvi son demasiado numerosas para catalogarlas aquí. Sin embargo, hay dos casos que merecen una mención especial: el Catecismo de Heidelberg y el desarrollo temprano de la teología del pacto reformado.

El Catecismo de Heidelberg, quizás el más conocido de todos los catecismos Reformados, es un buen ejemplo de cuán profundamente arraigado y cuán vitalmente se convirtió el pensamiento trinitario de la Teología Reformada, incluso desde 1563, cuando fue escrito. Después de algunas preguntas relacionadas con la miseria y la redención del hombre, la sección central del catecismo está dedicada a Dios el Padre, a Dios el Hijo y a Dios el Espíritu Santo. Más revelador, sin embargo, es el rico trinitarianismo de su memorable primera respuesta:

¿Cuál es tu único consuelo en la vida y en la muerte?

Que, con el cuerpo y el alma, tanto en la vida y en la muerte, no me pertenezco, sino que pertenecen a mi fiel Salvador Jesús Cristo, que con su preciosa sangre ha satisfecho plenamente por todos mis pecados, y me liberta de todo el poder de el diablo; y así me preserva que sin la voluntad de mi Padre celestial no puede caer un cabello de mi cabeza; sí, que todas las cosas deben trabajar juntas para mi salvación. Por lo tanto, por su Espíritu Santo, él también me asegura la vida eterna, y me hace cordialmente dispuesto y listo a partir de ahora para vivir para él. [61]

La lógica de la respuesta muestra que los nombres Cristo, Padre y Espíritu no

se han insertado mecánicamente, simplemente para hacer la diligencia debida teológica; más bien, el consuelo del creyente se revela como irreductiblemente trinitario. La seguridad de la salvación, el conocimiento del cuidado providencial de Dios y la renovación del espíritu por parte del Espíritu, todas las características de la teología reformada, reciben su justificación por el hecho de que Dios es (y actúa como) Padre, Hijo y Espíritu. Al igual que en la teología del mismo Calvino, la Trinidad no se mantenía simplemente como un tema de teología entre otros; El ser trino de Dios estaba siendo tratado como la matriz de toda la teología.

El otro caso particularmente notable del pensamiento trinitario en la XVI - siglo teología reformada se encuentra en el desarrollo temprano de la idea de un *pacto de redención*. Esta fue la doctrina de que en la eternidad el Padre había entrado en un acuerdo de pacto con el Hijo para salvar a los elegidos, al Padre que lo designaba y al Hijo que aceptaba ser el Redentor. Los detalles no tienen por qué preocuparnos aquí, pero la idea surgió de una creencia más profunda que fue fundamental en la teología reformada: que todos los caminos de Dios, tanto en la creación como en la salvación, surgen de la naturaleza y la identidad de Dios. Dado que Dios es trino, la raíz y las ramas de la salvación pueden explicarse adecuadamente solo de maneras trinitarias. El pacto de la redención sería una característica cada vez más fuerte de la tarde, XVII - siglo teología reformada, pero los orígenes del concepto puede ser encontrado antes, en los escritos de teólogos como Caspar Olevian y Jerome Zanchi. [62]Zanchi también produciría la mayor obra de Reforma del análisis trinitario y polémica con su *De tribus Elohim* . [63] Este fue un trabajo compendioso y (de acuerdo con el trinitarianismo reformador anterior) fuertemente exegético, que presenta una cantidad considerable de textos que se refieren a una pluralidad de personas tanto en el Nuevo Testamento como en el Antiguo. (El título se refiere al hecho de que el único Dios Jehová es el Dios trino.) Siguiendo la guía guiada por las Escrituras de Calvino, Zanchi colocó su discusión de la Trinidad *antes* que la de la esencia y los atributos de Dios.

Anti- trinitarianismo: Servet, Socinus y los reformadores radicales

Ya en la década de 1520, los hombres como Ludwig Hatzer (1500-1529) y Christian Entfelder (Fl. 1530-1535) estaban enseñando contra - Trinitario doctrina en oposición a Roma y los reformadores magistrales. Tal vez el más conocido de estos principios Reforma - edad contra - Trinitarios fue Miguel Servet (ca. 1511-1553). Un descendiente de conversos judíos , Servet provenía de España, un país que, con sus grandes poblaciones judías y musulmanas, había sido especialmente receptivo al anti- trinitarianismo. El título de su primera y última obra: Sobre los errores de la Trinidad (1531) y La restauración del cristianismo.(1553) - dejar claro su agenda: quería repetir la doctrina de Dios a lo largo de los no - trinitarias líneas con el fin de restaurar el cristianismo a su visión de su pureza original. Según Servet, los apóstoles habían enseñado que solo el Padre es Dios: Jesús es "Hijo" solo en la medida en que tiene un origen sobrenatural, y el Espíritu no es más que el poder impersonal de Dios. Y, estaba claro, si la iglesia lanzaba su trinitarianismo por la borda, tendría que recalibrar todas las otras doctrinas, desde su cristología hasta sus doctrinas de justificación y los sacramentos.

Sin embargo, el nombre que se convertiría en sinónimo de anti-trinitarianismo, y que se hablaría con horror en toda Europa, era el de Faustus Socinus (1539-1604). En todo caso, Socinus fue más fuerte que Servet en su anti- trinitarianismo. Al igual que Servet, vio al Espíritu como el poder impersonal de Dios, pero él se mantuvo a Cristo como un simple hombre concebido por el Espíritu y sólo en ese sentido elegible para ser llamado el "Hijo de Dios." Jesús Cristo no era Dios en cualquier sentido real. Al igual que con Servet, el resultado fue una revisión radical e inevitable de la estructura misma del cristianismo: Jesúsfue interpretado como un maestro, no un Salvador; La cruz fue un martirio, no una expiación. Socinus demostró una vez más que sin fundamento en el ser trino de Dios, el evangelio se convierte en algo sin gracia.

¿Qué tan fieles a la Reforma fueron estos anti- trinitarios? En 1962, George Williams popularizó una expresión con el título de su libro *La reforma radical* . [64] Se podría considerar que el término implica un movimiento que fue radicalmente fiel al proyecto de Reforma. En otras palabras, donde los reformadores magisteriales se detendrían o dudarían, los reformadores radicales (de los cuales los anabaptistas eran los más numerosos y reconocidos) seguirían adelante para una reforma más completa de la iglesia. Así fue como se vieron la mayoría de los radicales. Entre estos radicales, Williams incluyó los contra -Trinitarians, una designación que de nuevo se ajusta a la auto - identificaciónDe hombres como Servet y Socinus. Otros, como el historiador unitario E. M. Wilbur, han argumentado

explícitamente que simplemente estaban llevando el proyecto de reforma a sus conclusiones lógicas. [65] Sin embargo, a medida que avanzaban las décadas del siglo xvi, el gran volumen de polémicas producidas por los reformadores trinitarios contra estos "radicales" demuestra que los reformadores de la corriente dominante, al menos, negaron con vehemencia la fidelidad de tales radicales a la Reforma.

¿Qué vamos a hacer con esto? El camino a seguir es la siguiente pregunta: ¿Dónde los reformadores magisteriales desea una reforma de la iglesia *por la Palabra de Dios* (es decir, *la sola Scriptura*), por lo que hicieron los estándar contra - Trinitarios deseo de reformar la iglesia? Richard Muller ha argumentado que "la posición antitrinitaria se caracteriza por un bíblicismo radical junto con una renuncia a los entendimientos tradicionales cristianos y filosóficos de sustancia, persona, subsistencia, etc., como acrecentamientos no bíblicos" .[66] Ciertamente, la literatura de lo anti-Los trinitarios, como el de los arios originales, están repletos de lenguaje y argumento biblicistas; sin embargo, debajo de esa superficie biblicista parece haber un racionalismo más profundo. Estos anti - trinitarios hicieron repetidamente movimientos doctrinales clave sobre la base de la inferencia lógica y *solo entonces los* apoyaron exegéticamente.

Tomemos, por ejemplo, el catecismo racoviano del socinianismo. Antes incluso de llegar a la doctrina de Dios, recomienda como principio de exégesis que rechazamos "toda interpretación que repugna la razón correcta, o que implica una contradicción". [67] Luego, cuando se aborda la doctrina de Dios, nos encontramos inmediatamente Enfrentado, no con textos bíblicos sino con razón:

> ¿Qué es saber que Dios es uno solo?
>
> Usted mismo puede comprender fácilmente que no puede haber más seres que uno que posee un dominio supremo sobre todas las cosas. [68]

En cuanto a la cuestión de la Trinidad, la encuadra de esta manera:

> Demuéstrame que en la única esencia de Dios, ¿hay una sola Persona?
>
> De hecho, esto se puede ver de aquí en adelante, que la esencia de Dios es una, no en especie sino en número. Por lo que no puede, de ninguna manera, contener una pluralidad de personas, ya que una

> persona no es más que una esencia inteligente individual. Dondequiera que, entonces, existen tres personas numéricas, necesariamente deben, de la misma manera, ser consideradas tres esencias individuales; pues en el mismo sentido en el que se afirma que hay una esencia numérica, se debe sostener que también hay una persona numérica. [69]

Dado, entonces, que el socinianismo se estaba aplazando a una autoridad final diferente (razón, no en las Escrituras), sería totalmente inexacto verlo como una continuación recta de la trayectoria de reforma protestante. Ciertamente, desde la perspectiva de los reformadores, fue en cambio una reforma falsa , llamando a la iglesia no a la pureza apostólica, sino a una autoridad suprema diferente, un dios diferente y, por lo tanto, un evangelio diferente.

La Contrarreforma de Roma

En 1550, el reformador Inglés Roger Hutchinson escribió su *imagen de Dios* , discutiendo con referencias extensas bíblica de que toda enseñanza falsa era un por - producto de distorsión de la doctrina de la Trinidad. [70]Desde el arianismo a la transubstanciación a la doctrina del sacerdocio de Roma, todo lo que él intentó probar estaba íntimamente vinculado a una doctrina defectuosa de Dios. Hutchinson no fue de ninguna manera un teólogo del mismo calibre que Lutero o Calvino, pero su argumento encaja bien con su insistencia compartida de que el ser trino de Dios sustentó y dio forma a toda la teología de la Reforma. Sin embargo, fue un argumento especialmente espinoso. Roma, después de todo, nunca había pensado en sí misma como algo menos que Trinitario, y los autores católicos, al igual que los reformadores, se opuso a los anti- -Trinitarians. ¿Cómo, entonces, respondió Roma a este trinitarianismo revitalizado y vibrante entre los reformadores?

En los primeros días, hubo algunos individuos, los católicos evangélicos y los espirituales , que hicieron propuestas doctrinales en la dirección de los reformadores. Pero a medida que la posición de Roma se endureció, la reforma doctrinal fue vista con una creciente sospecha. El Concilio de Trento (1545-1563), la respuesta teológica oficial de Roma a la Reforma, simplemente no se preocupaba por la doctrina de Dios. El contador - Reforma(o "Reforma Católica") consistiría predominantemente de observantismo monástico, predicadores que enfatizan la moralidad cristiana y

la imitación de Cristo, la disciplina de la iglesia y el cuidado efectivo de las almas. En otras palabras, se trataba esencialmente de lograr un rendimiento práctico más puro de la misma teología no reformada. O tomar esas obras más especialmente vitales para y representativos de Contador - Reforma espiritualidad, Ignacio de (1491-1556) de Loyola Ejercicios Espirituales o los escritos de Teresa de Jesús (1515-1582) o Juan de la Cruz (1542-1591): cuando Colocados junto a obras de Reforma como los Institutos de Calvino , parecen comparativamente indemnes con el pensamiento trinitario. El catolicismo romano en el mostrador.-Al parecer, la reforma tendió a no reconocer los fundamentos trinitarios de las críticas teológicas de los reformadores y, por lo tanto, nunca las respondió.

Sin embargo, esos fundamentos trinitarios seguramente fueron: desde el día en que Lutero se refirió a la doctrina de la Trinidad como "el artículo más alto del que cuelgan todos los demás", la mejor teología reformadora fue profunda e ineludiblemente trinitaria. [71] Las fundaciones suelen estar ocultas por las estructuras que apoyan, por lo que no es del todo sorprendente que la literatura secundaria sobre teología de la Reforma haya tendido a extrañarlas, concentrándose en áreas más obvias de desacuerdo. Sin embargo, de la revelación a la salvación, la teología y la práctica pastoral de la Reforma dominante sacaron su vida y su lógica del suelo del pensamiento trinitario.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Calvino juan Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

Calvino, John y Jacopo Sadoleto. Un debate sobre la reforma: la carta de Sadoleto a los genoveses y la respuesta de Calvino . Editado por John C. Olin. Grand Rapids, MI: Baker, 1966.

Lombardo, peter Las oraciones . Traducido por Giulio Silano. 4 vols. Fuentes medievales en traducción 42–43, 45, 48. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007–2010.

Luther, Martin. Entrar en el gran catecismo de Lutero: una guía para el estudio popular . Editado por F. Samuel Janzow. St. Louis, MO: Concordia, 1978.

Melanchthon, Philip. Loci Communes Theologici . En Melanchthon y Bucer , editado por Wilhelm Pauck, traducido por Lowell J. Satre, 3–152. Biblioteca de clásicos cristianos 19. Filadelfia: Westminster, 1969.

Rees, Thomas, ed. y trans. El catecismo racoviano: con notas e ilustraciones, traducido del latín; A lo que se prefija un esbozo de la historia del

unitarismo en Polonia y los países adyacentes . Londres: Longman, Hurst, Orme y Brown, 1818.

Zanchi, Hieronymus. De tribus elohim . Traducido por Ben Merkle. Casa Wenden de New Saint Andrews College. Consultado el 10 de junio de 2016. http: // www .nsa .edu / académicos / wenden house -project / zanchis -de -tribus -elohim / .

Fuentes secundarias

Bray, Gerald. La Doctrina de Dios . Contornos de la teología cristiana. Leicester: Inter - Varsity Press, 1993.

Butin, Philip W. Revelation, Redemption, and Response: Entendimiento trinitario de Calvino de la relación divina-humana . Nueva York: Oxford University Press, 1995.

Dowey, Edward A., Jr. El conocimiento de Dios en la teología de Calvino . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.

Ferguson, Sinclair B. "La doctrina reformada de la filiación. En el púlpito y la gente: ensayos en honor de William Still , editado por Nigel M. De S. Cameron y Sinclair B. Ferguson, 81–88. Edimburgo: Rutherford House, 1986.

Griffith, Howard. "'El primer título del espíritu': Adopción en la soteriología de Calvino". Evangélico trimestral 73, no. 2 (2001): 135-53.

Letham, Robert. La Santísima Trinidad: En las Escrituras, Historia, Teología y Adoración . Phillipsburg, NJ: P&R, 2004.

Muller, Richard A. Dogmatics reformados después de la reforma: el auge y el desarrollo de la ortodoxia reformada, ca. 1520 a ca. 1725 . Vol. 4, La Triunidad de Dios . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.

——— -. “Hacia el Pactum Salutis: localizando los orígenes de un concepto”. Mid-America Journal of Theology 18 (2007): 11–65.

Parker, T. H. L. La Doctrina del Conocimiento de Dios: Un Estudio en Teología de Juan Calvino . Edimburgo: Oliver y Boyd, 1952.

Schwöbel, Christoph. "El trino dios de la gracia: la doctrina de la trinidad en la teología de los reformadores". En The Christian Understanding of God Today: Coloquio teológico con motivo del 400 aniversario de la Fundación del Trinity College, Dublín , editado por JM Byrne. , 49–64. Dublín: Columba, 1993.

Torrance, T. F. "La Doctrina de la Trinidad de Calvino". Cap. 3 en Perspectivas Trinitarias: Hacia el Acuerdo Doctrinal . Edimburgo: T&T Clark, 1994.

——— -. "La Doctrina de la Santísima Trinidad en Gregory Nazianzen y Juan Calvino". Cap. 2 en Perspectivas Trinitarias: Hacia el Acuerdo Doctrinal . Edimburgo: T&T Clark, 1994.

Warfield, B. B. "La Doctrina de la Trinidad de Calvino ". En Calvino y

Augustine , editado por Samuel G. Craig, 187–284. Filadelfia: presbiteriana y reformada, 1974.

Westhead, Nigel. "Adopción en el pensamiento de Juan Calvino". Scottish Bulletin of Evangelical Theology 13, no. 2 (1995): 102-15.

---

1 . David M. Whitford, ed., The T&T Clark Companion to Reformation Theology (Londres: T&T Clark, 2012).

2 . Hans J. Hillerbrand, editor, The Oxford Encyclopedia of the Reformation , 4 vols. (Nueva York: Oxford University Press, 1996).

3 . Alister E. McGrath, Pensamiento de la reforma: Introducción , 1ª ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1988).

4 . Paul Althaus, La teología de Martín Lutero , trad. Robert C. Schultz (Filadelfia: Fortaleza, 1966), 199.

5 . Richard A. Muller, Dogmatics reformados después de la reforma , vol. 4, La Triunidad de Dios (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 24.

6 . John Webster, "'Era la voluntad del Señor herirlo': la soteriología y la doctrina de Dios", en Dios de la salvación: Soteriología en perspectiva teológica , ed. Ivor J. Davidson y Murray A. Rae (Burlington, VT: Ashgate, 2011), 16.

7 . Gerald Bray, La doctrina de Dios , Contornos de la teología cristiana (Leicester: Inter - Varsity Press, 1993), 197–98, cursiva agregada.

8 . Peter Lombard, The Sentences , Libro 1: El misterio de la Trinidad , trad. Giulio Silano, Fuentes medievales en traducción 42 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007), 17.1.

9 . Thomas Aquinas, Summa Theologica (Westminster, MD: Christian Classics, 1981), 1a2ae.110.1, cursiva agregada.

10 . Ver Reinhold Seeburg, La historia de las doctrinas , trad. Charles E. Hay (Grand Rapids, MI: Baker, 1977), 2: 303.

11 . Martín Lutero, Contra Latomus , LW 32: 244.

12 . Philipp Melanchthon, Loci Communes Theologici , en Melanchthon and Bucer , ed. Wilhelm Pauck, LCC (Filadelfia: Westminster, 1969), 21.

13 . Ver Simo Knuuttila y Risto Saarinen, “La teología trinitaria de Lutero y sus antecedentes medievales”, Studia theologica , 53 (1999): 3–12.

14 . Martin Luther, "La disputa contra la teología escolástica" (1517), LW 31.12.

15 . Philipp Melanchthon, Loci Communes, 1543 , trad. J. A. O. Preus (St. Louis, MO: Concordia, 1992), 18.

16 . Ver Christine Helmer, "La hermenéutica trinitaria de Lutero y el Antiguo Testamento", Teología moderna , 18, no. 1 (2002): 49–73.

17 . Heinrich Bullinger, The Old Faith (1537), en Escritos y traducciones de Myles Coverdale, Obispo de Exeter , trad. Miles Coverdale, ed. George Pearson, Sociedad Parker para la Publicación de las Obras de los Padres y Primeros Escritores de la Iglesia Reformada en Inglés 13 (Cambridge: Cambridge University Press, 1844), 1-83.

18 . Martin Luther, Tratado sobre buenas obras (1520), WA 7: 214.27.

19 . Martin Luther, entrando en el gran catecismo de Lutero: una guía para el estudio popular , ed. F. Samuel Janzow (St. Louis, MO: Concordia, 1978), 68.

20 . Ibid., 70.

21 . Ibid., 71.

22 . Ibid., 77.

23 . Martín Lutero, "El pequeño catecismo", WA 30: 1.317.

24 . Lutero, Tratado de buenas obras , LW 44: 30.38–39.

25 . William Tyndale, "Un Prólogo sobre la Epístola de San Pablo a los Romanos", en The Works of William Tyndale (Edimburgo: Banner of Truth, 2010), 1: 489; vea también La parábola del malvado Mammon , en Las obras de William Tyndale , 1:52.

26 . Tyndale, "Prólogo", 1: 109.

27 . Tyndale, Parábola , 1:48.

28 . William Tyndale, Un camino hacia la Sagrada Escritura , en The Works of William Tyndale , 1:19.

29 . John Calvino, Institutos de la religión cristiana (1536 ed.), Trad. Ford Lewis Battles, H. H. Meeter Center for Calvino Studies (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975), 2.8.45–46.

30 . Michael O'Carroll, Trinitas: una enciclopedia teológica de la Santísima Trinidad (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1987), 194. Ver también Edward A. Dowey Jr., El conocimiento de Dios en la teología de Calvino (Grand Rapids, MI: Eerdmans , 1994), 125-26, 146; Wilhelm Niesel, La teología de Calvino , trad. Harold Knight (Grand Rapids, MI: Baker, 1980), 54–57; T. H. L. Parker, La doctrina del conocimiento de Dios: un estudio en la teología de Juan Calvino (Edimburgo: Oliver y Boyd, 1952), 61–62; B. B. Warfield, "Doctrina de la Trinidad de Calvino ", en Calvino and Augustine , ed. Samuel G. Craig (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1974), 187–284; Philip W. Butin,Revelación, redención y respuesta: Entendimiento trinitario de Calvino sobre la relación Divino-Humana (Nueva York: Oxford University Press, 1995); T. F. Torrance, "La Doctrina de la Trinidad de Calvino", cap. 3 en Perspectivas trinitarias: hacia un acuerdo doctrinal (Edimburgo: T&T Clark, 1994); Christoph Schwöbel, "El Dios de la gracia trino: La doctrina de la Trinidad en la teología de los reformadores", en The Christian

Understanding of God Today: Coloquio teológico con motivo del 400 aniversario de la fundación del Trinity College, Dublín , ed. . J. M. Byrne (Dublín: Columba, 1993), 49–64.

31 . John Calvino y Jacopo Sadoleto, un debate sobre la reforma: la carta de Sadoleto a los genoveses y la respuesta de Calvino , ed. John C. Olin (Grand Rapids, MI: Baker, 1966), 68.

32 . Aunque Calvino no trata específicamente a la persona del Espíritu, él explica en el título del primer capítulo del libro 3 que las cosas que ya se mencionan con respecto a Cristo (en el libro 2) "Nos benefician por la operación secreta del Espíritu".

33 . Calvino, Institutos , 1.13.

34 . Ibid., 1.13.25, cursiva agregada. Para un análisis claro de la posición de Calvino y el debate posterior, vea Brannon Ellis, Calvino, Trinitarianismo Clásico y la Aseidad del Hijo (Oxford: Oxford University Press, 2012).

35 . T. F. Torrance, “La Doctrina de la Santísima Trinidad en Gregory Nazianzen y John Calvino”, en Perspectivas Trinitarias: Hacia el Acuerdo Doctrinal (Edimburgo: T&T Clark, 1994), 21–40; Bray, La Doctrina de Dios , 197-224; Robert Letham, La Santísima Trinidad: En las Escrituras, Historia, Teología y Adoración (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004), 252–68.

36 . A. N. S. Lane, John Calvino: Estudiante de los Padres de la Iglesia (Grand Rapids, MI: Baker, 1999), 1-13, 83-86.

37 . Calvino, Institutos , 1.13.2.

38 . J. S. Lidgett, La paternidad de Dios en la verdad y la vida cristiana (Edimburgo: T&T Clark, 1902), 253.

39 . Calvino, Institutos , 1.2.1, cursiva agregada.

40 . Ibid., 1.2.2; cf. 2.6.1; 3.6.3.

41 . Ibid., 1.14.2.

42 . Ibid., 1.14.22.

43 . Ibid., 2.6.1.

44 . Ibid., 2.12.2.

45 . Ibid., 2.6.1.

46 . Ibid., 2.12.2.

47 . Ibid., 3.1.1.

48 . Ibid., 3.1.3.

49 . Ver Richard A. Muller, Calvino y la tradición reformada: sobre la obra de Cristo y la Orden de Salvación (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012).

50 . Sinclair B. Ferguson, "La doctrina reformada de la filiación", en el púlpito y la gente: ensayos en honor de William Still , ed. Nigel M. De S. Cameron y Sinclair B. Ferguson (Edimburgo: Rutherford House, 1986), 81. Véase también Nigel Westhead, "Adopción en el pensamiento de John Calvino", SBET13, no. 2 (1995): 102-15; Howard Griffith, "El primer título del espíritu: Adopción en la soteriología de Calvino", EvQ 73, no. 2 (2001): 135-53.

51 . John Calvino, Comentarios de Calvino (1844–1856; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1993), 19: 301 (Rom. 8:17).

52 . Ibid., 21: 198 (Ef. 1: 4).

53 . John Calvino, Sermons on Election and Reprobation , trad. John Field (Audubon, NJ: Old Paths Publications, 1996), 98–99.

54 . Calvino, Institutos , 3.22.4.

55 . Ibid., 3.11.4.

56 . Ibid., 3.11.23.

57 . Comentarios de Calvino , 22: 205 (1 Juan 3: 2).

58 . Ibid., 19: 301 (Rom. 8:17).

59 . Calvino, Institutos , 4.15.6.

60 . Comentarios de Calvino , 17: 385 (Mat. 28:19).

61 . "El Catecismo de Heidelberg", en La Escuela de la Fe: Los Catecismos de la Iglesia Reformada , ed. y trans. Thomas F. Torrance (Londres: James Clarke, 1959), 68.

62 . Ver Caspar Olevian, De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos (Ginebra: Eustathium Vignon, 1585); Hieronymus Zanchius, "De natura Dei", en Omnium operum theologicorum (Ginebra: Crispinus, 1619), 6: 1.11–13; Richard A. Muller, “Hacia el Pactum Salutis: localizando los orígenes de un concepto”, MAJT 18 (2007): 11–65; Lyle D. Bierma, Calvinoismo alemán en la era confesional: La teología del pacto de Caspar Olevianus (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 107–12; R. Scott Clark, Caspar Olevian y La sustancia del convenio: El doble beneficio de Cristo , Rutherford Studies in Historical Theology (Edimburgo: Rutherford House, 2005), 177–80.

63 . Hieronymus Zanchius, De tribus Elohim , vol. 1 de Operum theologicorum D. Hieronymi Zanchii (Heidelberg: Stephanus Gamonetus y Matthaeus Berjon, 1605).

64 . George Huntston Williams, La reforma radical (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1962).

65 . E. M. Wilbur, A History of Unitarianism (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1945–1952), 1: 12–18.

66 . Muller, Dogmatics reformados después de la reforma , 4:75.

67 . Thomas Rees, ed. y trans., El catecismo racoviano: con notas e ilustraciones, traducidas del latín; A lo que se prefijó un

esbozo de la historia del unitarianismo en Polonia y los países adyacentes (Londres: Longman, Hurst, Orme y Brown, 1818), 18.

68 . Ibid., 26.

69 . Ibid., 33.

70 . Roger Hutchinson, The Image of God, o Laie Mans Book, en Whych el conocimiento correcto de Dios es revelado (Londres: John Day, 1550), en The Works of Roger Hutchinson, miembro de St. John's College, Cambridge, y después de Eton College, AD 1550 , Sociedad Parker para la Publicación de las Obras de los Padres y Primeros Escritores de la Iglesia Reformada de Inglés 22 (Cambridge: Cambridge University Press, 1842), 1–208.

71 . Lutero, Tratado sobre buenas obras , WA 7: 214.27.

6

El Ser y los Atributos de Dios

Scott R. Swain

RESUMEN
La doctrina del ser y los atributos de Dios no era un artículo disputado en el momento de la Reforma. No fue por eso un tema descuidado. Los primeros teólogos protestantes dedicaron una atención significativa a la doctrina del ser y los atributos de Dios en su compromiso polémico con Roma con respecto a la salvación y la gracia y la iglesia y su adoración. La doctrina también recibió una atención significativa en los diversos géneros de la teología protestante constructiva, como los comentarios bíblicos, las comunidades municipales , los sermones y los catecismos, que fueron diseñados para satisfacer las necesidades pedagógicas y pastorales del creciente movimiento de reforma en la academia y la iglesia. En términos de desarrollo doctrinal, la Reforma proporcionó un nuevo contexto para elaborar la doctrina cristiana de Dios que, en relación con su final- el contexto medieval , llevó a la enseñanza tradicional acerca de Dios a un contacto más directo con su fuente de las Escrituras y extrajo de esa enseñanza una aplicación más inmediata a fines pastorales, aun cuando ofrecía numerosas ocasiones para apropiarse de las fuentes y distinciones de la teología patrística y medieval.

Introducción

La retórica protestante temprana podría sugerir que la Reforma fue un tiempo de importancia revolucionaria para la doctrina de Dios. Martín Lutero

contrastó el "dios aristotélico o filosófico" de "los judíos, los turcos y los papistas" con "nuestro Dios". . . a quien se muestran las Sagradas Escrituras ". [1] Lutero también habló de" la muerte de Dios, el martirio de Dios, la sangre de Dios y la muerte de Dios " [2,] y tal lenguaje ha llevado a muchos intérpretes a concluir que su teología socava, en efecto, si no es por intención, el Doctrina tradicional de la impasibilidad divina. [3]De manera similar, Philipp Melanchthon criticó a las autoridades tradicionales sobre la doctrina de Dios, concluyendo que "Juan de Damasco filosofa demasiado" y que Peter Lombard "prefiere apilar las opiniones de los hombres en lugar de exponer el significado de las Escrituras". [4] Y Juan Calvino consideró la distinción escolástica entre el "poder absoluto" de Dios (*potentia absoluta*) y el "poder ordenado" (*potentia ordinata*) como una "blasfemia impactante" porque implicaba que "Dios es un tirano que resuelve hacer lo que le plazca, no por la justicia, pero por capricho. ” [5] Ejemplos de tal retórica podrían ser multiplicados.

La retórica, sin embargo, puede ser engañosa. La doctrina de Dios no fue un punto de conflicto directo entre los protestantes y Roma durante la "época tempestuosa" [6] de la Reforma. Cuando se trataba de “los artículos nobles de la majestad divina” (es decir, la doctrina del Dios trino y la doctrina de la persona de Jesús Cristo), Lutero insistió: “Estos artículos no son materia de controversia o conflicto, por ambos lados confiesan ellos ” .[7] Una encuesta de las primeras confesiones protestantes revela una perspectiva similar. Las primeras iglesias protestantes afirmaron los principales contornos del cristianismo niceno cuando se trataba de la doctrina de Dios, confesando la subsistencia eterna de tres personas distintas en una simple, eterna, inmutable, todo -Potente, toda- y todo , Dios misericordioso , el Creador y preservador de todas las cosas, el Redentor de su iglesia y el bien supremo de la criatura. La Confesión de Augsburgo (1530) declara así,

> Las iglesias entre nosotros enseñan con total unanimidad que el decreto del Concilio de Nicea sobre la unidad de la esencia divina y sobre las tres personas es verdadero y debe ser creído sin ninguna duda. Es decir, hay una esencia divina que se llama Dios y es Dios: eterna, incorpórea, indivisible, de poder, sabiduría y bondad inconmensurables, el creador y preservador de todas las cosas, visible e invisible. Sin embargo, hay tres

> personas, coeternas y de la misma esencia y poder: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. [8]

Declaraciones similares aparecen en las confesiones reformadas del siglo XVI. La Primera Confesión Helvética (1536) sostiene que "hay un solo Dios verdadero, vivo y todopoderoso, uno en esencia, triple según las personas, que ha creado todas las cosas de la nada por medio de su Palabra, es decir, por su Hijo , y por su providencia, de manera justa, verdadera y sabia gobierna, gobierna y preserva todas las cosas ” .[9] La Confesión de Fe francesa (1559) afirma que“ hay un solo Dios, que es una sola esencia simple y simple, espiritual, eterna, invisible. , inmutable, infinito, incomprensible, inefable, omnipotente; quien es todo- bueno, todo- bueno, todo- justo, y todo"misericordioso", y "que en esta única y divina esencia divina. . . hay tres personas: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. ” [10] Del mismo modo, la Confesión Escocesa (1560) reconoce

> un solo Dios, a quien solo debemos unirnos, a quien solo debemos servir, a quien solo debemos adorar, y en quien solo depositamos nuestra confianza. Quien es eterno, infinito, inconmensurable, incomprensible, omnipotente, invisible; uno en sustancia y, sin embargo, distinto en las personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Por quienes confesamos y creemos que todas las cosas en el cielo y en la tierra, visibles e invisibles, han sido creadas, retenidas en su ser, y gobernadas y guiadas por su inescrutable providencia para tal fin como su sabiduría eterna, bondad y La justicia ha designado, y para la manifestación de su propia gloria. [11]

Aunque Faustus Socinus inició una trayectoria teológica que daría lugar a una revisión exhaustiva de la doctrina de Dios en el siglo XVII, [12] una tendencia revisionista en la doctrina no fue universal incluso entre los reformadores radicales. Balthasar Hubmaier, por ejemplo, expresó una sensibilidad bastante tradicional cuando se trataba de los atributos divinos. En respuesta a la pregunta, ¿qué es Dios? Catecismo de Hubmaier respondió: “Él es el bien más elevado, todopoderoso, todo -wise, y todo -merciful”, que manifiesta su omnipotencia en la creación, su todo - lo abarca la sabiduría en

la providencia, y su todo - lo abarca misericordia “por su enviando a su única- Hijo engendrado . ” [13] Además, la retórica revisionista de los reformadores magisteriales citada anteriormente es, en un análisis más detallado, fácil de armonizar con el lenguaje más tradicional de las confesiones protestantes. Estudios recientes Luther demuestra que el lenguaje de la Wittenberg reformador en relación con el sufrimiento de Dios no es excepcional cuando se ve en el contexto más amplio del discurso cristológico tradicional y que Luther auto - conscienteempleado conceptos metafísicos clásicos trinitarias y cristológicas destinadas a preservar en lugar de socavar la impasibilidad divina en su Habla del sufrimiento de Dios. [14]Además, el desprecio de Calvino por la distinción entre el poder absoluto y ordenado de Dios probablemente se comprende mejor no como un rechazo absoluto de la distinción per se, cuya sustancia utilizó a lo largo de sus escritos, sino como un rechazo de ciertos abusos percibidos de la distinción en teología tardía - medieval . [15]

Si bien la doctrina de Dios se consideró un artículo indiscutible en la era de la Reforma, no lo relegó a la línea de la reflexión teológica protestante. Los primeros teólogos protestantes dedicaron una atención significativa al ser y los atributos de Dios, convencidos de que una comprensión correcta de "lo que Dios es, cómo se lo conoce, dónde y cómo se ha revelado a sí mismo, y tanto si o por qué escucha nuestras súplicas y llantos" fue absolutamente absoluto. Esencial para la vida cristiana y el culto. [16] La doctrina jugó un papel crucial en las polémicas protestantes en temas como la salvación y la gracia, así como la iglesia y su adoración. La doctrina también recibió una atención significativa en los diversos géneros de la teología protestante constructiva, como los comentarios bíblicos, las *comunidades* locales., sermones y catecismos, que fueron diseñados para satisfacer las necesidades pedagógicas y pastorales del creciente movimiento de reforma en la academia y la iglesia. De hecho, Herman Selderhuis sugiere que los comentarios de Juan Calvino sobre los Salmos muestran una perspectiva "totalmente *teocéntrica* ". [17]

En términos de desarrollo doctrinal, por lo tanto, la Reforma no fue testigo de una revisión sustancial de la doctrina de Dios confesada por la iglesia católica en siglos anteriores. La Reforma proporcionó un nuevo contexto para la elaboración de la doctrina cristiana de Dios que, en relación a su tardía -

medieval contexto, trajo la enseñanza tradicional acerca de Dios en contacto más directo con la fuente de las escrituras y la sacó de que la enseñanza aplicación más inmediata para fines pastorales, incluso ya que ofreció numerosas ocasiones para apropiarse de las fuentes y distinciones de la teología patrística y medieval. En lo que sigue, rastrearemos varias de las características principales de la enseñanza protestante temprana sobre el ser y los atributos de Dios, dejando el otro tema principal en la enseñanza protestante sobre Dios:La distinción entre las tres personas, que se discutirá en el capítulo 5 de este volumen. [18]

El conocimiento del ser y los atributos de Dios

Dios incomprensible, acomodado y contemplado

La doctrina de la incomprensibilidad absoluta de Dios enmarca la entrada a los primeros tratamientos teológicos protestantes del ser y los atributos de Dios. En su comentario sobre Génesis 6: 5–6, en el que analiza en detalle la naturaleza de la revelación divina, Lutero afirma: “Dios en su esencia es totalmente incognoscible; tampoco es posible definir o poner en palabras lo que él es, aunque estallamos en el esfuerzo ". [19] Melanchthon también afirmó que el conocimiento de Dios es" tan alto que uno no puede expresarlo en palabras ". [20]La incomprensibilidad divina no es una razón para ignorar el estudio de Dios, Wolfgang Musculus insistió, sin embargo, porque "no hay nada que podamos ignorar con mayor peligro". En cambio, la incomprensibilidad de Dios requiere que los estudiantes de teología aborden la doctrina de Dios con Miedo y prudencia. [21] Heinrich Bullinger afirmó: “Por lo tanto, los santos, si en cualquier otro asunto que pertenece a Dios, especialmente en esto, son humildes, modestos y religiosos; entendiendo que su poder eterno e incomprensible y su majestad indecible son totalmente incircumerables, y no pueden ser comprendidos por ningún nombre en absoluto ” [22.]

Dios es incomprensible según la confesión protestante universal. El conocimiento de Dios es posible, sin embargo, porque Dios se inclina para revelarse a las criaturas en términos que son capaces de comprender, aunque no en términos que sean capaces de agotar la verdad del ser insondable de

Dios. Dios es "totalmente incognoscible", pero, Lutero nos recuerda: "Dios se reduce al nivel de nuestra comprensión débil y se presenta ante nosotros en imágenes, en cubiertas, por decirlo así, en la simplicidad adaptada a un niño, que en cierta medida Es posible que lo conozcamos nosotros. ” [23] Según Bullinger,

> Ninguna lengua de los ángeles o de los hombres puede expresar plenamente qué, quién y qué manera es Dios, al ver que su majestad es incomprensible e indecible; sin embargo, la escritura, que es la palabra de Dios, que se esfuerza a sí misma por nuestra imbecilidad, nos ministra algunos medios, formas y frases de expresión, por medio de ellos para traernos tal conocimiento de Dios que al menos nos puede ser suficiente mientras nosotros vive en este mundo [24]

La naturaleza acomodada de la revelación jugó un papel importante en la doctrina de Dios de Lutero. Lutero distinguió a Dios en la forma acomodada de su auto - revelación (Dios "vestido en su Palabra") de Dios fuera de esta forma acomodada (Dios "desnudo en su majestad"):

> Dios en su propia naturaleza y majestad debe ser dejado solo; en este sentido, no tenemos nada que ver con él, ni él desea que tratemos con él. Tenemos que ver con él como vestido y mostrado en su Palabra, por la cual él se presenta ante nosotros. Esa es su gloria y su belleza, en la cual el salmista lo proclama vestido (cf. Sal. 21.5). [25]

A pesar de su retórica es susceptible a errores de interpretación, el punto de distinción de Lutero no era sugerir la existencia de dos dioses diferentes: “el Dios de los filósofos”, que se caracteriza por la majestad trascendente, y “el Dios de Jesús Cristo”, caracterizada por la humildad y humildad. Según Lutero, la majestad de la naturaleza eterna, inmortal y omnipotente de Dios es una fuente de gran consuelo para los pecadores en la medida en que Dios se compromete a ser su Dios en el evangelio. [26] El punto de la distinción de Lutero fue identificar dos *modos* diferentes en los que Dios puede ser conocido y dirigirnos de un modo de conocimiento a otro. [27]Para profundizar en este punto, Lutero se apropió de la distinción escolástica entre la "voluntad de buena voluntad" de Dios (*voluntas beneplaciti*) y su "voluntad del signo"

(*voluntas signi*): [28]

> Una investigación de esta voluntad esencial y divina, o de la Divina Majestad, no debe ser perseguida, sino completamente evitada. Esta voluntad es inescrutable, y Dios no quiso darnos una idea de ello en esta vida. Simplemente quería indicarlo por medio de algunas coberturas: el bautismo, la Palabra, el Sacramento del Altar. Estas son las imágenes divinas y “la voluntad de la señal”. A través de ellas, Dios trata con nosotros dentro del alcance de nuestra comprensión. Por lo tanto, solo estos deben llamar nuestra atención. "La voluntad de su buen placer" debe ser descartada por completo a menos que seas un Moisés, un David o un hombre perfecto similar, aunque estos hombres también vieron "la voluntad de su buen gusto" sin desviar sus ojos de “La voluntad de la señal”. [29]

En la teología de Lutero, la distinción entre Dios "vestido" y "desnudo" finalmente sirvió para el fin pastoral de promover el consuelo evangélico: "En estas imágenes vemos y encontramos a un Dios que podemos soportar, uno que nos consuela, nos eleva a la esperanza". , y nos salva. Las otras ideas acerca de 'la voluntad de su buena voluntad' o la voluntad esencial y eterna, matan y condenan. ” [30] El motivo antispeculativo y pastoral [31] Lutero hizo eco en todo el espectro del pensamiento protestante temprano. [31]

Dado que Dios acomoda el conocimiento de su ser insondable para nosotros en la humilde forma de revelación, los primeros teólogos protestantes advirtieron regularmente contra la locura de los antropomorfos, que "pecan contra la naturaleza de Dios al vestirla con un cuerpo". [32] Calvino reconoció que “las Escrituras a menudo le atribuyen boca, orejas, ojos, manos y pies” [33.] “Tales formas de hablar”, insistió, no obstante, “no expresan tanto claramente cómo es Dios, sino que se adaptan a su conocimiento para nuestra ligera capacidad ” .[34] Los teólogos de la reforma no solo bloquearon la deducción del antropomorfismo bíblico de que Dios tiene *partes del cuerpo* humano , sino que también bloquearon la deducción del antropopatismo bíblico de que Dios tiene humanos*las emociones* . De nuevo al comentar sobre Génesis 6: 6, Lutero dijo: "Uno no debe imaginar que Dios tiene un corazón o que puede sufrir". La pena de Dios en Génesis 6 se refiere al efecto de la ira de Dios sobre los espíritus de los patriarcas, "quien percibió en sus

corazones, Dios odiaba al mundo por sus pecados y tenía la intención de destruirlo ", no se refiere a" la esencia divina ". [35] La naturaleza acomodada de la revelación es, por lo tanto, prometedora y peligrosa para los caminantes criaturas cuando se trata de doctrina de Dios: promesa, en la medida en que permite conocer a Dios; peligro, en la medida en que podamos sentirnos tentados a confundir al Creador con la criatura.

La naturaleza acomodada de la revelación no fue la última palabra de los reformadores con respecto al conocimiento del ser y los atributos incomprensibles de Dios. Los primeros teólogos protestantes afirmaron la enseñanza tradicional católica de que la forma acomodada y mediada de nuestro conocimiento de Dios algún día dará paso a un conocimiento inmediato de Dios en la visión beatífica. Así Lutero afirmó: "En el último día, aquellos que han muerto en esta fe estarán tan iluminados por el poder celestial que verán incluso a la Divina Majestad". [36] Según Peter Martyr Vermigli, captaremos la incomprensible esencia de Dios no a través de nuestra los sentidos, sino más bien a través de la percepción espiritual, e incluso entonces, nuestras mentes finitas no comprenderán completamente la perfección infinita de Dios. [37]Hasta el día en que contemplamos el rostro de Dios en una dicha inmediata, Lutero nos alienta a apoderarse de la auto - revelación de Dios en Jesucristo: “Debemos venir al Padre por el camino que es Cristo mismo; Él nos guiará con seguridad, y no seremos engañados ". [38] Bullinger aconseja de manera similar:" Que el conocimiento de Cristo sea suficiente y nos satizfaga". [39]

Fuentes del conocimiento de Dios

Los teólogos de la reforma trazaron el conocimiento de la incomprensible majestad de Dios a varias fuentes. En un sermón titulado, “De Dios; Del verdadero conocimiento de Dios y de las diversas maneras de conocerlo; Que Dios es uno en sustancia y tres en persona ", Heinrich Bullinger dedicó un amplio espacio para discutir los diversos medios por los cuales Dios se revela a las criaturas. [40] Según Bullinger, "La primera y principal forma de conocer a Dios se deriva de los mismos nombres de Dios que se le atribuyen en la Sagrada Escritura", un principio metodológico observado en todos los ámbitos en la teología protestante temprana y al que volveremos más

adelante. . [41] Dios también se da a conocer a sí mismo "por visiones y espejos divinos, como en una cierta parábola, mientras que por *Prosopography, Prosopoeia*O formas mortales que se establece ante nuestros ojos." [42] Sin embargo,'la forma más evidente y excelente y significa conocer a Dios', insistió Bullinger,"se colocó sucesivamente ante nosotros en Jesús Cristo, el Hijo de Dios encarnado y hecho hombre. "El reformador suizo obtuvo apoyo para esta afirmación de Juan 14: 9 (" Quien me ha visto, ha visto al Padre "), un texto de prueba común para este principio metodológico protestante temprano. [43] Al discutir los diversos medios por los cuales Dios se revela a nosotros mismos, Bullinger también afirmó que Dios se da a conocer "por la contemplación de sus obras" y "por los dichos u oraciones pronunciadas por la boca de los profetas y apóstoles", Este último proporciona la fuente del "verdadero conocimiento de Dios" como "uno en esencia, y tres en personas". [44]

El conocimiento de Dios revelado a través de los nombres divinos y sumamente través de Jesús Cristo en la Santa Escritura es muy superior a lo que se revela a través de las obras de Dios, tanto en su contenido y eficacia. [45] teólogos protestantes temprana, sin embargo, concede un papel importante a la revelación general en la producción de un conocimiento cierto, pero limitado de Dios, incluso entre los no - cristianos filósofos. [46] Al comentar sobre Romanos 1:19, Vermigli argumentó que Dios había implantado nociones comunes (*prolepseis*) en la mente humana "a través de las cuales nos llevan a concebir opiniones nobles y exaltadas sobre la naturaleza divina". [47]La presencia de estas nociones comunes explica cómo los filósofos llegaron al conocimiento del ser y los atributos de Dios al observar "las maravillosas propiedades y cualidades de la naturaleza" y al considerar "la serie de causas en su relación con los efectos" .[48] De hecho, Vermigli argumentó que cuando las personas reflexionan sobre "las cualidades más nobles" del alma humana, como la justicia, la sabiduría, la verdad y la justicia, y consideran debidamente cómo los seres humanos dependen de Dios, concluirían que estas perfecciones residen en Dios, quien es su "jefe". y autor principal. " [49]Aunque Vermigli era consciente del intento de Cicerón de refutar este tipo de argumento, creía que el Salmo 94: 9 ("El que colocó el oído, ¿no oye? El que formó el ojo, ¿no ve?") Lo estableció más allá cualquier duda: "Aprendemos de esto a no retener de la naturaleza divina lo

que sea perfecto y absoluto en nosotros". [50]

Que Dios sea Dios: La Distinción Creador-Criatura y la Divina Simplicidad

La distinción entre dioses verdaderos y falsos, y por lo tanto entre creador y criatura, fue de fundamental importancia en las primeras enseñanzas protestantes acerca de Dios. [51] "Esta es la primera doctrina en el primer mandato concerniente al conocimiento correcto de Dios", insistió Melanchthon. [52] Los teólogos protestantes consideraron que el hecho de que Roma no haya observado esta distinción es la causa principal de muchos de sus errores. Según Lutero, debido a que el esquema medieval de salvación enseñaba que las obras humanas eran capaces de merecer la gracia divina, le robó a Dios "la gloria de su deidad" al negarse a reconocer su única suficiencia como Aquel que "entrega sus dones gratuitamente a todos". . ” [53] De manera similar, Zwinglio argumentó que las enseñanzas de Roma sobre la veneración de los santos y la eficacia de los sacramentos atribuyeron erróneamente "a la criatura lo que pertenece únicamente al Creador". [54]

La distinción Creador - criatura también informó la exposición constructiva de los atributos divinos, principalmente en la forma de la doctrina de la simplicidad divina. Siguiendo la forma básica de la ortodoxia nicena, la "Confesión Tetrapolitana" de Martin Bucer afirmó que la Deidad "no admite distinción alguna más que de personas". [55] Calvino declaró de manera similar: "Cuando profesamos creer en un Dios, bajo el nombre de Dios se entiende a Esencia simple, simple. ” [56]Melanchthon explicó más completamente el significado de la simplicidad divina para nuestra comprensión de los atributos divinos: “En Dios, el poder, la sabiduría, la justicia y otras virtudes no son cosas contingentes, sino que son una con el Ser; El Ser divino es poder divino, sabiduría y justicia, y estas virtudes no están separadas del Ser ” [57.]

Vermigli atribuyó a la doctrina de la simplicidad divina un serio uso filosófico y teológico a lo largo de su *Comentario sobre la ética a nivel de Nicómaco de Aristóteles* y, al hacerlo, se basó en una amplia gama de fuentes

filosóficas y teológicas clásicas, patrísticas y medievales. Al discutir las ideas divinas, los patrones eternos según los cuales el artesano divino crea y sostiene todo lo que existe, el reformador italiano se comprometió con Platón, Aristóteles, Agustín, Boecio y Averroës, entre otros. [58] Mientras Vermigli argumentaba que las ideas divinas explicaban la diversidad de las criaturas que habitan el mundo de Dios, también insistió, siguiendo a Agustín y a otros, a que debían ser "una y uniformes" en Dios debido a su absoluta simplicidad. Él concluyó,

> Por lo tanto, podemos entender la Idea de tres maneras: Primero, como algo que está contenido en la esencia divina y así es uno y uniforme. Segundo, como un objeto práctico de la mente divina, en cuyo caso también sería uno y uniforme, ya que la contemplación de Dios de sí mismo es una acción única y única que le revela todo al mismo tiempo. Tercero, puede entenderse como una forma y un patrón, pero en este caso debemos asumir la existencia de muchas ideas diferentes, ya que presentarían muchos patrones distintos de numerosas criaturas de diferentes especies. [59]

Más adelante en el mismo trabajo, al discutir la cuestión de si las diez categorías metafísicas de Aristóteles se aplicaban al ser de Dios, el compromiso de Vermigli con la doctrina de la simplicidad divina lo llevó a adoptar la posición de Dionisio y "ciertos sabios (y bastante numerosos) teólogos escolásticos eran reacios a encerrar a Dios en categorías aristotélicas ". [60] Según Vermigli," Dios está por encima de todas estas categorías como su causa eficiente ". [61] Por lo tanto, es" todo y nada "en relación con las categorías:" Él es todo , ya que todo lo que existe participa en él; al mismo tiempo, no es nada, aunque no en el sentido de defecto, como si careciera de sustancia o, si puedo decirlo, de esencia, sino más bien porque está más allá de todo lo que existe ". [62]

La *Exposición de la fe de* Zwingli proporciona otro ejemplo claro de cómo funcionaba la distinción entre creador y criatura y su doctrina de simplicidad divina en el pensamiento protestante temprano acerca de Dios. [63] El artículo "De Dios y la adoración de Dios" aborda la importancia de distinguir al Creador de sus criaturas para que podamos confiar en lo primero y usar lo último para la gloria de Dios. [64] "Para resumir", dijo, "la fuente de nuestra

religión es confesar que Dios es el Creador no creado de todas las cosas, y que solo Él tiene poder sobre todas las cosas y otorga libremente todas las cosas". [65] Según Zwingli, la naturaleza única y trascendente del Creador determina la manera en que debemos pensar acerca de la bondad divina. La bondad de Dios, explicó, es simple: "Sabemos que este Dios es bueno por naturaleza, por lo que sea que sea es por naturaleza" .[66] Además, porque es simple, la bondad de Dios es "amoroso, amable y bondadoso". también santo, justo e impasible ". [67] Zwinglio introdujo la impasibilidad divina en este punto para establecer la sección final en su discusión sobre la bondad divina, donde trató la expresión suprema de la bondad de Dios al dar a su Hijo" no solo para revelarlo, sino en realidad para otorgar, a toda la tierra tanto la salvación como la renovación ". [68] Zwinglio argumentó que no podemos apreciar plenamente la motivación de Dios para la encarnación y la obra expiatoria de su Hijo, aparte de una comprensión adecuada de la bondad simple e impasible de Dios. Él afirmó,

> Porque en la medida en que su bondad, es decir, su justicia y su misericordia, es impasible, es decir, inquebrantable e inmutable, su justicia requirió expiación, pero su perdón de la misericordia y la novedad de perdón de la vida. El Hijo del Rey Altísimo, vestido así de carne, porque según su naturaleza divina no puede morir, se ofreció como sacrificio para aplacar la justicia irrevocable y reconciliarla con aquellos que, debido a su conciencia de pecado, no se atrevieron a entrar en la presencia. de Dios sobre la base de su propia justicia. Hizo esto porque es amable y misericordioso, y estas virtudes pueden permitir tan poco el rechazo de su trabajo como su justicia puede permitir escapar del castigo. La justicia y la misericordia se unieron, una proveyó el sacrificio, la otra lo aceptó como un sacrificio por el pecado. [69]

Para Zwinglio, la bondad simple e impasible de Dios nos permite apreciar el profundo fundamento divino y el motivo de la muerte del Hijo de Dios en la cruz y nuestra redención de ese modo. También proporciona una ocasión para maravillarse en gratitud:

> ¿Quién puede estimar suficientemente la magnanimidad de la bondad y la misericordia divinas? Hemos merecido el rechazo, y él nos adopta como herederos. Habíamos destruido el camino de la vida, y él lo ha

restaurado. La bondad divina nos ha redimido y nos ha restaurado tanto que estamos llenos de gracias por su misericordia y justos y sin culpa por su sacrificio expiatorio. [70]

Los nombres divinos

Los nombres divinos revelados en la Sagrada Escritura sirvieron como una de las fuentes más importantes para la doctrina protestante temprana de Dios. [71] Debido a que el ser simple e incomprensible de Dios no es susceptible de sumarse en un nombre o definición, Dios se acomoda a nosotros a través de múltiples nombres. [72] De acuerdo con su comprensión de la naturaleza acomodada de la revelación, los reformadores reconocieron la desproporción radical entre la forma en que las Escrituras usan términos como *bondad* , *poder* , *sabiduría* y *gloria.*con referencia a Dios y la forma en que normalmente usamos estos términos con referencia a las criaturas. Por lo tanto, Musculus nos alienta a "prohibir todas las comparaciones y reconocer que su bondad, matrimonio, grandeza, majestad, poder y gloria, es incomparable, que pasa muy bien, y su continuidad es infinita". [73]La desproporción radical entre Dios y las criaturas, sin embargo, no limitó los nombres divinos de ser un recurso significativo para la teología constructiva. Muy por el contrario, los nombres divinos a menudo se trataron como fuentes de las que se podía extraer toda la gama de atributos divinos, junto con el profundo consuelo cristiano. Bullinger dijo sobre el nombre que El Shaddai reveló en Génesis 17: 1: “Cualquier cosa que se haya dicho en la Sagrada Escritura acerca de la unidad, el poder, la majestad, la bondad y la gloria de Dios se incluye en esta única expresión del pacto: 'Yo soy el todo - suficiente Señor '”. [74] Como veremos más adelante, Calvino deriva del nombre de Dios revelada en Éxodo 03:14 los atributos de la gloria divina, auto-Existencia, eternidad, incomprensibilidad, ser y omnipotencia. [75] Y Lutero vio en la "pequeña palabra" pastor "del Salmo 23" casi todas las cosas buenas y reconfortantes que alabamos en Dios ". [76]

La exposición de los reformistas de los nombres divinos muestra una sofisticación lingüística y una amplia familiaridad con la historia de la interpretación bíblica, tanto cristiana como judía. Comentando sobre Génesis 17: 1 y el nombre de El Shaddai, Lutero dijo que El "indica el poder y el poder de Dios", demostrando que Dios "solo es poderoso, es todo : suficiente

de sí mismo, tiene poder sobre todo, no necesita la ayuda de nadie". , y es capaz de dar todo a todos ". En cuanto a Shaddai, Lutero mostró conciencia de la interpretación judía medieval que veía el nombre como un compuesto del pronombre" quién "y el sustantivo" suficiencia ", pero encontró que esta interpretación no es convincente. En un nivel léxico. [77] Bullinger y otros, sin embargo, siguieron esta interpretación del nombre:

> Por lo tanto, Dios es aquel a quien nada le falta, que en todas las cosas y en todas las cosas es suficiente para sí mismo; quien no necesita la ayuda de un hombre, sí, quien solo tenía todas las cosas que pertenecen a la perfecta felicidad tanto de esta vida como del mundo venidero; y que solo y solo puede llenar y bastar a toda su gente y otras criaturas. [78]

El nombre de Dios revelado en Éxodo 3:14 ha sido considerado por muchos teólogos protestantes como el nombre "más excelente" de Dios. [79] En la exégesis de Calvino de este nombre divino, somos testigos una vez más de un ejemplo de competencia lingüística, conciencia histórica y sofisticación teológica. Calvino comentó sobre la gramática de este verso, señalando que “el verbo en hebreo está en tiempo futuro, 'seré lo que seré'; pero es de la misma fuerza que el presente, excepto que designa la duración perpetua del tiempo ". [80] También observó que “inmediatamente después, en contra de su uso gramatical, usó el mismo verbo en la primera persona como sustantivo, anexándolo a un verbo en la tercera persona; para que nuestras mentes se llenen de admiración tan a menudo como se menciona su incomprensible esencia ". [81] Calvino no se impresionó con las lecturas platónicas de este verso, que sugirieron que" este único y único Ser de Dios absorbe todas las esencias imaginables ", para tales interpretaciones también. fácilmente se prestaron a la conclusión idolátrica de que "la multitud de dioses falsos" se derivan, corriente abajo, como si fuera, del ser supereminente de Dios. [82] ¿Cómo debe interpretarse este divino nombre? Calvino concluyó,

> Por lo tanto, para aprehender correctamente al único Dios, primero debemos saber que todas las cosas en el cielo y en la tierra derivan a su voluntad su esencia, o subsistencia de Uno, que verdaderamente es. De este ser se deriva todo poder; porque, si Dios sostiene todas las cosas por su excelencia, también las gobierna a su voluntad. ¿Y cómo le habría

> beneficiado a Moisés contemplar la esencia secreta de Dios, como si estuviera encerrado en el cielo, a menos que, al estar seguro de su omnipotencia, hubiera obtenido de allí la garantía de su confianza? Por lo tanto, Dios le enseña que solo él es digno del más santo nombre, el cual es profanado cuando se transfiere indebidamente a otros; y luego establece su inestimable excelencia, para que Moisés no tenga ninguna duda de superar todas las cosas bajo su guía. [83]

El trato de Calvino de Éxodo 3:14 es notable en la medida en que revela cómo su discusión bastante escasa de los nombres divinos en los *Institutos de la Religión Cristiana* [84] se ve compensada por la exposición más elaborada de sus comentarios bíblicos. [85]

Bullinger ofrece lo que podría llamarse anacrónicamente una "lectura canónica" de los nombres divinos El Shaddai y Yahvé por medio de un comentario sobre Éxodo 6: 3: "Me aparecí a Abraham, a Isaac y a Jacob, como Dios Todopoderoso, pero por mi Nombre al SEÑOR , no me di a conocer a ellos ". Según Bullinger, este versículo no debe leerse para afirmar" que los patriarcas no habían oído ni conocido el nombre Jehová: porque ese nombre comenzó a ser llamado en el tiempo de Seth, inmediatamente después del comienzo del mundo ". [86] Bullinger, en cambio, glosó el significado del versículo a la luz de sus conclusiones exegéticas con respecto a los dos nombres divinos, El Shaddai y Yahvé:

> Por lo tanto, parece que el Señor quiso decir así en efecto: “Me abrí a los patriarcas como Dios Schaddai, que soy capaz en todo lo suficiente para llenarlos con toda bondad; y por eso les prometí una tierra que fluiría con leche y miel, pero en mi nombre Jehová aún no les conocía, es decir, no les hice lo que prometí ". Ya hemos oído, que él se llama Jehová de lo que él hace ser; y por lo tanto, lleva su promesa a la ejecución. “Ahora, pues” (dice él) “de hecho voy a cumplir mi promesa, y anuncia a mi mismo ser, no sólo *Deum Schaddai* , un todo - suficienteo Dios todopoderoso, pero también para ser Jehová, una esencia o ser eterno, inmutable, verdadero, y en todas las cosas como yo, o cumplir con mi promesa ” [87.]

Los dos significados distintos de los nombres divinos, El Shaddai y Yahvé, así suscribieron las dos fases distintas de la relación histórica de Dios con su pueblo, a saber, la promesa y el cumplimiento. En la exégesis de Bullinger, los nombres divinos adquirieron no solo un significado teológico sino también redentor - histórico .

La exposición de Bullinger de los nombres divinos también exhibe un motivo pastoral o práctico. En el mismo contexto de su discusión de los nombres de El Shaddai y Yahvé, Bullinger recordó a sus lectores que Dios también se llama a sí mismo "el Dios de Abraham, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob" (Ex. 3:15). Cuando escuchamos que este nombre divino debe ser recordado "a lo largo de todas las generaciones" (Ex. 3:15), nos recuerda que "todos los excelentes e innumerables beneficios que Dios otorgó a nuestros antepasados" también nos son prometidos: " Porque él será nuestro Dios, así como él era de ellos, si es así creemos en él como ellos creyeron. Porque para nosotros que creemos que va a ser a la vez Schaddai y Jehová, la verdad eterna e inmutable, siendo, vida, y amontonado - arriba . Tienda de todas las cosas buenas manner" [88] Como Bullinger dijo en otra parte, "No es suficiente haber creído que Dios existe o incluso que él es todo - suficiente a menos que creas que el mismo Dios omnipotente, el creador de todas las cosas, es tu Dios, de hecho, el que recompensa a todos los que búscalo ". [89] En el pensamiento protestante temprano, los nombres divinos eran parte integral del tejido de una teología práctica del pacto.

Los comentarios de Lutero sobre los Salmos revelan un motivo práctico similar. En su exposición del Salmo 111: 4, alentó a los cristianos a obtener consuelo en lugar de temer a la Cena del Señor al considerar los diversos nombres divinos que las Escrituras nos presentan. "Los nombres 'Dios' y 'Señor' contienen algo aterrador", nos dice Lutero, "porque son los nombres de majestad", una etiqueta con la que ya estamos familiarizados.

> Pero los apellidos "gracioso y misericordioso" contienen puro consuelo y alegría. No sé si Dios en alguna parte de las Escrituras se deja llamar por nombres más hermosos. Tan ansiosamente quiere impresionar en nuestro corazón las dulces palabras que realmente deberíamos aceptar y honrar su recuerdo con alegría y amor, alabanza y gracias. [90]

Llevando el punto a casa, Lutero luego exhortó a sus lectores,

> No le des un nombre diferente en tu corazón ni hagas nada más en tu conciencia. Le harías una injusticia y un gran error, ya ti mismo el gran daño. Porque si lo llamas de otra manera o piensas en él de otra manera en tu corazón, lo haces un mentiroso y rechazas este versículo; pues entonces crees más en tu corazón engañoso que en Dios y en sus dulces y tiernas palabras. [91]

Lutero dibujó un contraste similar entre los nombres "majestuosos" de Dios y sus nombres "amigables" en su comentario sobre el Salmo 23. "Algunos de los otros nombres que las Escrituras le dan a Dios" , como Señor, Rey y Creador

> Suena casi demasiado espléndido y majestuoso, y al mismo tiempo suscita asombro y temor cuando los escuchamos. . . . La pequeña palabra "pastor", sin embargo, no es de ese tipo, pero tiene un sonido muy amigable. Cuando el devoto lo lee o lo escucha, inmediatamente les otorga una confianza, un consuelo y una sensación de seguridad que la palabra "padre" y otros otorgan cuando son atribuidos a Dios. [92]

Como señalamos anteriormente, es importante recordar que el contraste de Lutero entre los nombres "majestuoso" y "amistoso" de Dios fue relativo, no absoluto, porque también elogió la majestad de Dios como una fuente de consuelo para el creyente. [93]

Conclusión

La doctrina de Dios jugó un papel importante en la teología constructiva, polémica y pastoral de la Reforma Protestante. Aprovechando los recursos de las tradiciones filosóficas y teológicas clásicas, los teólogos protestantes expusieron con gran conocimiento y convicción la doctrina de Dios como lo confesaron históricamente los cristianos católicos. Su exposición mostró paciente y la atención detallada a las bases bíblicas y exegéticos de la cual la doctrina de Dios deriva, como se dedica libremente con argumentos filosóficos que se consideran parte de generosa de Dios auto- revelacióna las criaturas. Sin excepción, la teología protestante temprana también mostró un profundo compromiso con el cuidado pastoral, alentando a los cristianos a mostrarse confiados a que este gran Dios es su Dios y a vivir por el honor del

nombre de Dios. Estas características de la doctrina de la Reforma de Dios se desarrollaron aún más durante la era de la ortodoxia protestante. [94]

Por lo tanto, es una situación lamentable que muchos de los que se consideran herederos de la teología de la Reforma se hayan encontrado en una posición cada vez más ambivalente hacia la doctrina de Dios que los primeros protestantes confesaron y proclamaron. Los atributos de simplicidad divina, aseidad, eternidad, inmutabilidad, impasibilidad, bondad, amor, gracia, misericordia, justicia e ira, junto con las formas en que estos atributos informan el compromiso de Dios con nosotros como Creador, Redentor y Consumador, no gozan de una gran difusión. Abrazar entre los protestantes contemporáneos, al menos en sus formas tradicionales. Tampoco se discuten o defienden regularmente en el contexto de la exégesis bíblica y el cuidado pastoral.

Sin embargo, a la teología no se le permite desesperarse en situaciones de lamento, y eso por razones relacionadas en última instancia con la doctrina de Dios. La teología se ocupa del Dios "que da vida a los muertos y da vida a las cosas que no existen" (Rom. 4:17). Al comentar sobre Romanos 4, Calvino declaró: “No exaltamos lo suficiente el poder de Dios, a menos que pensemos que es mayor que nuestra debilidad. La fe, entonces, no debe considerar nuestra debilidad, miseria y defectos, sino poner toda su atención solo en el poder de Dios ” [95].Por lo tanto, siguiendo el consejo de Calvino, y también el ejemplo de los pastores protestantes, exegetas y teólogos que confesaron a este Dios ante nosotros, la teología hace bien en confiarse al Señor Dios Todopoderoso. Y en tiempos de necesidad, la teología también puede tener en sus labios las oraciones de estos maestros de confianza:

> Que Dios nos conceda que podamos realmente conocer, y adorar religiosamente al Dios alto, excelente y poderoso, y así, como él mismo es. Por lo tanto, hasta ahora, tan simple, sincero y brevemente como pude, discuto las maneras y los medios de conocer a Dios, que es en esencia uno, y tres en personas: y sin embargo reconocemos y confesamos libremente, que en todo este tratado hasta ahora no hay nada digno de compararse con su majestad indecible. Porque el eterno, excelente y poderoso Dios es mayor que toda majestad, y que toda la elocuencia de todos los hombres; tan lejos estoy de pensar que, con mis palabras, en un momento me acerco a su excelencia. Pero le suplico humildemente al Señor más misericordioso, que se asegurará de su

inestimable bondad y generosidad para iluminar en nosotros toda la comprensión de nuestras mentes con suficiente conocimiento de su nombre,Jesús Cristo nuestro Señor y Salvador. Amén. [96]

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Bullinger, Heinrich. Las décadas de Heinrich Bullinger . Editado por Thomas Harding. 2 vols. 1849-1852. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004.

Calvino juan Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

Cochrane, Arthur C., ed. Confesiones reformadas del siglo XVI . Louisville: Westminster John Knox, 2003.

Luther, Martin. Conferencias sobre el génesis . Vols. 1–8 en las obras de Lutero . Editado por Jaroslav Pelikan y Helmut T. Lehmann. Filadelfia: Fortaleza; St. Louis, MO: Concordia, 1955–1986.

Melanchthon, Philipp. Loci comunas (1555). En Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555 . Traducido y editado por Clyde L. Manschreck. Grand Rapids, MI: Baker, 1982.

Musculus, Wolfgang. Lugares comunes de la religión cristiana . Londres: R. Wolfe, 1563.

Vermigli, Pedro Mártir. Los lugares comunes de Pedro Mártir Vermilio . Traducido por Anthonie Marten. Londres: Henry Denham y Henry Middleton, 1583.

Zwingli, Huldrych. Una exposición de la fe . En Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con introducciones y notas , editado por G. W. Bromiley, 239–79. Biblioteca de clásicos cristianos 24. Filadelfia: Westminster, 1953.

Fuentes secundarias

Kolb, Robert. Lutero y las historias de Dios: narraciones bíblicas como base para la vida cristiana . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

Luy, David J. Dominus Mortis: Martín Lutero y la incorruptibilidad de Dios en Cristo . Minneapolis: Fortaleza, 2014.

Muller, Richard A. Dogmatics reformados después de la reforma: el auge y el desarrollo de la ortodoxia reformada, ca. 1520 a ca. 1725 . Vol. 3, La Esencia Divina y los Atributos . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003.

—— -. El Calvino no acomodado: estudios en la fundación de una tradición teológica . Estudios de Oxford en teología histórica. Nueva York: Oxford

University Press, 2000.
Stephens, W. P. Zwingli: Una introducción a su pensamiento . Oxford: Clarendon, 1992.

---

1 . Martin Luther, Lectures on Genesis Chapters 21–25 , LW 4: 145.

2 . Martín Lutero, Sobre los Concilios y la Iglesia (1539), LW 41: 104.

3 . Para un argumento particularmente sofisticado a este respecto, vea a Eberhard Jüngel, Dios como el misterio del mundo: Sobre el fundamento de la teología del Crucificado en la disputa entre el teísmo y el ateísmo , trad. Darrell L. Guder (Edimburgo: T&T Clark, 1983), 55-104.

4 . Philipp Melanchthon, Loci Communes (1521), en Melanchthon and Bucer , ed. Wilhelm Pauck, LCC 19 (Filadelfia: Westminster, 1969), 20.

5 . Juan Calvino, Comentario sobre el libro del profeta Isaías , trad. William Pringle (repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 2: 152. El "poder absoluto" de Dios (potentia absoluta) se refiere a "la omnipotencia de Dios limitada solo por la ley de no contradicción", mientras que el "poder ordenado" de Dios (potentia ordinata) se refiere al "poder por el cual Dios crea y sostiene el mundo según su pactum . . . Con él mismo y con la creación. En otras palabras, un poder limitado y limitado que garantiza la estabilidad y la consistencia de los órdenes de la naturaleza y la gracia. ”Richard A. Muller, Diccionario de términos teológicos en latín y griego: dibujado principalmente de teología escolástica protestante (Grand Rapids, MI: Baker, 1985), 231–32.

6 . Huldrych Zwingli, Una exposición de la fe , en Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 245.

7 . Martin Luther, "Artículos de Smalcald", pt. 1, en Robert Kolb y Timothy J. Wengert, eds., The Book of Concord: Las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana (Minneapolis: Fortress, 2000), 300.

8 . “La Confesión de Augsburgo” (texto latino), art. 1, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 37.

9 . "La primera confesión de fe helvética de 1536", art. 6, en Arthur C. Cochrane, ed., Confesiones reformadas del siglo XVI (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 101.

10 . “La confesión de fe francesa”, art. 1, 6, en Cochrane, Confesiones reformadas , 144, 146.

11 . "La confesión escocesa", cap. 1, en Cochrane, Confesiones reformadas , 166.

12 . George Huntston Williams, The Radical Reformation , tercera edición, Sixteenth Century Essays and Studies 15 (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2000), 979–90; Richard A. Muller, Dogmática reformada posterior a la reforma: el auge y el desarrollo de la ortodoxia reformada, ca. 1520 a ca. 1725 , vol. 3, The Divine Essence and Attributes (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2003), 91–92.

13 . Balthasar Hubmaier, un catecismo cristiano , en CCFCT 2: 676.

14 . David J. Luy, Dominus Mortis: Martin Luther y la incorruptibilidad de Dios en Cristo (Minneapolis: Fortress, 2014).

15 . Richard A. Muller, The Calvino no acompañado: Estudios sobre la base de una tradición teológica , Oxford Studies in Historical Theology (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 41–42, 47, 51–52; Paul Helm, Ideas de John Calvino (Oxford: Oxford University Press, 2004), cap. 11.

16 . Philipp Melanchthon, Loci Communes (1555), en Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555 , trad. y ed. Clyde L. Manschreck (Grand Rapids, MI: Baker, 1982), 3.

17 . Herman J. Selderhuis, Teología de los Salmos de Calvino , Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, Académico, 2007), 285, cursivas originales. Como veremos más detalladamente a continuación, los comentarios bíblicos de Calvino proporcionan una discusión más amplia de los atributos divinos que lo que se puede encontrar en sus Institutos de la Religión Cristiana .

18 . En otros lugares he discutido la doctrina de la Trinidad en la era de la Reforma. Vea a Scott R. Swain, "La Trinidad en los reformadores", en El Manual de la Trinidad de Oxford , ed. Gilles Emery y Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2011), 227–39.

19 . Martin Luther, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:45.

20 . Melanchthon, Loci Communes (1555), 86. Para un enfoque similar, véase Peter Martyr Vermigli, Comentario sobre la ética a la nicómina de Aristóteles , ed. Emidio Campi y Joseph C. McLelland, Ensayos y estudios del siglo XVI (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2006), 136.

21 . Wolfgang Musculus, Common Places of Christian Religion (Londres: R. Wolfe, 1563), 1 (p. 1, col. 2 – p. 2, col. 1).

22 . Heinrich Bullinger, Las décadas de Heinrich Bullinger , ed. Thomas Harding (1849–1852; repr., Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004), 2: 126.

23 . Lutero, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:45.

24 . Bullinger, Décadas , 2: 129-30. Cf. Peter Martyr Vermigli, Los lugares comunes de Peter Martyr Vermilius , trad. Anthonie Marten (Londres: Henry Denham y Henry Middleton, 1583), 1.12.1.

25 . Martín Lutero, La atadura de la voluntad , trad. J. I. Packer y O. R. Johnston (Old Tappan, NJ: Fleming H. Revell, 1957), 4.10; cf. Lutero, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:45. Para una discusión más detallada, vea Roland F. Ziegler, "Lutero

y Calvino sobre Dios: Orígenes de las diferencias luteranas y reformadas", CTQ 75, no. 1 (2011): 64-76; y Steven Paulson, "La doctrina de Dios de Lutero", en The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology , ed. Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 194–98.

26 . Martin Luther, Selected Salmos II , LW 13: 91–93. Forde amablemente resume el asunto: “En la teología de Lutero, los atributos de la divinidad, como la necesidad divina, la inmutabilidad, la intemporalidad, la impasibilidad, etc., funcionan como máscaras de la ocultación de Dios. Eso significa que funcionan, por un lado, como ira, como ataque a la pretensión humana y, por otro lado, como confort, como respaldo para la proclamación ". Gerhard O. Forde," Soteriología de Robert Jenson ", en Trinity, Time, e Iglesia: Una respuesta a la teología de Robert W. Jenson , ed. Colin E. Gunton (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 137.

27 . Compare esta noción con la distinción de Lutero entre ser un "teólogo de la gloria" y ser un "teólogo de la cruz" en su "Disputación de Heidelberg".

28 . La "voluntad de buena voluntad"de Dios(voluntas beneplaciti) se refiere al decreto eterno y oculto de Dios con respecto a todas las cosas que ocurrirán en sus obras externas. La "voluntad de la señal"de Dios(voluntas signi) se refiere a ese aspecto de la voluntad eterna de Dios que se complace en revelar a las criaturas. La distinción entre la voluntad de buen gusto y la voluntad del signo se desarrolla de manera diferente en las tradiciones teológicas luteranas y reformadas. Ver Muller, Diccionario de términos teológicos en latín y griego , 331–33.

29 . Lutero, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:47. Véase también Luther, Lectures on Genesis Chapters 21–25 , LW 4: 143–45.

30 . Lutero, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:48.

31 . Melanchthon, Loci Communes (1521), 21–22; Bullinger, Décadas , 2: 130; Peter Martyr Vermigli, Obras filosóficas: Sobre la relación de la filosofía con la teología , trad. y ed. Joseph C. McLelland, Sixteenth Century Essays and Studies 39 (Kirksville, MO: Thomas Jefferson University Press, 1996), 151.

32 . Vermigli, Obras filosóficas , 140.

33 . Juan Calvino, Institutos , 1.13.1.

34 . Ibídem. Para una discusión más detallada de los puntos de vista de Calvino sobre la adaptación divina, vea Helm, John Calvino's Ideas , cap. 7; y Jon Balserak, Compromiso con la divinidad: un estudio de la acomodación divina en el pensamiento de Juan Calvino , Estudios sobre las primeras reformas religiosas modernas 5 (Dordrecht: Springer, 2006). Cf. Vermigli, Obras filosóficas , 148.

35 . Lutero, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:49.

36 . Ibid., LW 2:49. Véase también Bullinger, Decades , 2: 130, 142–43.

37 . Vermigli, Obras filosóficas , 140, 148.

38 . Lutero, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:49.

39 . Bullinger, Décadas , 2: 147.

40 . Para discusiones similares, vea Melanchthon, Loci Communes (1555), 5–7; Musculus, Common Places , 1.1 (pág. 2, col. 2 – p. 3, col. 2); Vermigli, Philosophical Works , 18–29, 138–54.

41 . Bullinger, Décadas , 2: 130.

42 . Ibid., 2: 138.

43 . Ibid., 2: 147. Véase también Luther, Lectures on Genesis Chapters 6–14 , LW 2:49; Melanchthon, Loci Communes (1555), 3–4; Vermigli, Obras filosóficas , 151.

44 . Bullinger, Décadas , 2: 150, 153–54.

45 . Vermigli, Philosophical Works , 27, 150–51.

46 . Lutero, Lectures on Genesis Chapters 21–25 , LW 4: 145; Luther, Lectures on Romans: Glosses and Scholia , LW 25: 154, 156–57; Lutero, Bondage , 2.4; Melanchthon, Loci Communes (1555), 5–6, 39–41, 86; Musculus, Common Places , 1.1 (pág. 2, cols. 1–2).

47 . Vermigli, Philosophical Works , 20. Para tratamientos similares, ver Melanchthon, Loci Communes (1555), 5–6; Calvino, Institutos , 1.3.1.

48 . Vermigli, Obras filosóficas , 21.

49 . Ibid., 22. Compara con Thomas Aquinas, Summa Theologiae 1a.13.2.

50 . Vermigli, Philosophical Works , 22. Karl Barth criticó la teología protestante temprana por apelar a la revelación general y las pruebas filosóficas en la doctrina de Dios, sugiriendo que esta apelación en última instancia "allanó el camino para la Ilustración con todo lo que eso implicaba". Barth, Iglesia dogmática trans G. W. Bromiley, ed. G. W. Bromiley y T. F. Torrance, vol. 2, pt. 1 (Edimburgo: T&T Clark, 1957), 266 (vea su discusión completa en 259–72). Sin embargo, lo que la crítica de Barth no pudo captar fue que los reformadores derivaron y confirmaron sus argumentos con respecto a la revelación general a través de la exégesis bíblica, como la apelación de Vermigli a Rom. 1:19 y Ps. 94: 9 ilustra.

51 . El título de esta sección proviene de Philip S. Watson, ¡Que Dios sea Dios! Una interpretación de la teología de Martín Lutero (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2000).

52 . Melanchthon, Loci Communes (1555), 86; ver también 7.

53 . Martin Luther, Lectures on Galatians (1535), LW 26: 127. Charles Arand discute el significado de ladistinción entre Creador y criatura en los comentarios de Lutero sobre el Credo de los Apóstoles en sus Pequeños y Grandes Catecismos. Ver Charles P. Arand, “Lutero en el Credo”, LQ 20 (2006): 1–25.

54 . Zwinglio, Exposición de la fe , 249. Para el papel de ladistinción entreel Creador y la criatura en la teología de Zwingli, ver W. P. Stephens, Zwinglio: Una introducción a su pensamiento (Oxford: Clarendon, 1992). Note la preocupación similar en Melanchthon, Loci Communes (1555), por ejemplo, 7, 86.

55 . “Confesión Tetrapolitana”, cap. 2, en Cochrane, Confesiones reformadas , 56.

56 . Calvino, Institutos , 1.13.20.

57 . Melanchthon, Loci Communes (1555), 8.

58 . Ver Vermigli, Comentario , 137–44, 172.

59 . Ibid., 143. Compare con Francis Turretin, Institutos de Teología Eléntica , ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992–1997), 4.1.8–12.

60 . Vermigli, Comentario , 156. Las diez categorías de ser de Aristóteles (es decir, sustancia, calidad, cantidad, relación, posición, hábito, lugar, tiempo, acción y pasión) recibieron una atención generalizada en el pensamiento trinitario clásico, y los teólogos tomaron varias posiciones sobre el tema. Grado y forma en que podrían ser apropiados en el discurso teológico. Ver, por ejemplo, Agustín, La Trinidad 5.2; Boecio, De Trinitate 4.1–9; Peter Lombard, Sentencias 1.8.6–8. Para una visión general de la discusión medieval, vea Marilyn McCord Adams, "La metafísica de la Trinidad en algunos franciscanos del siglo XIV", Franciscan Studies 66, no. 1 (2008): 101–68.

61 . Vermigli, Comentario , 158.

62 . Ibid., 157. La discusión de Vermigli ofrece evidencia adicional contra el cargo, recientemente declarada con gran fuerza por Brad Gregory, de que la Reforma inaugura una caída de la "metafísica de la participación" clásica. Brad S. Gregory, La reforma no intencional: cómo una revolución religiosa Sociedad secularizada (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2012). Para más evidencia en contra de la tesis de Gregorio, véase Richard A. Muller, “No escotistas: Comprensión del Ser, univocidad y la analogía en Early - Moderno Pensamiento Reformada,” RRR 14, no. 2 (2012): 127–50; Scott R. Swain, "Teología sacramental luterana y reformada, siglos XVII-XIX", en el Manual de Oxford de Teología Sacramentaled. Hans Boersma y Matthew Levering (Oxford: Oxford University Press, 2015), 362–79.

63 . Este párrafo está adaptado de Scott Swain, “Zwinglio, Divina impasibilidad y el Evangelio”, reformation21 (blog), La Alianza de Evangélicos Confesantes, 23 de enero de 2015, http: // www .reformation 21 .org / blog / 2015 / 01 / zwingli -divine - impassibility -a .php . Utilizado con permiso de la Alianza de Evangélicos Confesantes y el autor.

64 . Al distinguir a Dios, a quien se le debe "confiar" y "disfrutar", a las criaturas que se deben "usar" en el disfrute de Dios, Zwinglio se basó en una distinción agustiniana, expuesta en Enseñanza cristiana , que llegó a dominar La forma de la teología medieval a través de su influencia estructural en lasoraciones de Peter Lombard. Zwinglio le dio un uso polémico a la distinción al argumentar que los teólogos católicos romanos "ignoran sin saberlo" la distinción al recomendar la confianza y el disfrute de los sacramentos, que son criaturas, en lugar de Dios. Exposición de la fe , 247–49.

65 . Zwinglio, Exposición de la Fe , 249.

66 . Ibídem. Para declaraciones similares sobre la naturaleza no ventajosa de la bondad divina, vea Vermigli, Comentario , 137; Musculus, Common Places , 1 (pág. 8, col. 2 – p. 9, col. 1).

67 . Zwinglio, Exposición de la Fe , 249.

68 . Ibid., 250.

69 . Ibídem.

70 . Ibid., 250–51.

71 . Bullinger, Décadas , 2: 130. Muller, Dogmatics reformados después de la reforma , 3: 246–54.

72 . Vermigli, lugares comunes , 1.13.1. Véase también Vermigli, Commentary , 156–57; Bullinger, Decades , 2: 126–28, citando a Tertullian; Musculus, Common Places , 1.3.2 (p. 4, col. 2).

73 . Musculus, Common Places , 1 (p. 9, col. 1). Ver también Muller, "Not Scotist", 131.

74 . Heinrich Bullinger, Una breve exposición del Testamento único y eterno o Alianza de Dios , en Charles S. McCoy y J. Wayne Baker, Fuente del federalismo: Heinrich Bullinger y la tradición de alianza (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 112.

75 . John Calvino, Comentarios sobre los últimos cuatro libros de Moisés: dispuestos en forma de armonía , trad. Charles William Bingham (repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 1: 73–74.

76 . Martín Lutero, Salmos seleccionados I , LW 12: 152.

77 . Martin Luther, Lectures on Genesis Chapters 15–20 , LW 3: 80–81.

78 . Bullinger, Décadas , 2: 135. Véase también Bullinger, exposición breve , 109; Vermigli, lugares comunes , 1.12.2.

79 . Muller, dogmáticas reformadas después de la reforma , 3: 248–49.

80 . Calvino, Comentarios sobre los últimos cuatro libros de Moisés , 73.

81 . Ibídem.

82 . Ibídem.

83 . Ibid., 73–74.

84 . Ver Calvino, Institutes , 1.10.1–3, 1.12.1–2. Aunque la discusión de Calvino sobre los atributos divinos en los Institutos es escasa, B. B. Warfield observa que una amplia gama de atributos divinos se discuten en lugares dispersos a través de los Institutos . Ver Warfield, "La Doctrina de Dios de Calvino ", enCalvino and Calvinoism (repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1981), cap. 3.

85 . Muller, El calvino no acomodado , 152–54.

86 . Bullinger, Décadas , 2: 136.

87 . Ibídem.

88 . Ibid., 2: 136–37.

89 . Bullinger, breve exposición , 109.

90 . Lutero, Selected Salmos II , LW 13: 374.

91 . Ibid., LW 13: 374-75.

92 . Lutero, Salmos seleccionados I , LW 12: 152.

93 . Lutero, Selected Salmos II , LW 13: 91–93.

94 . Ver Muller, Dogmatics reformados después de la reforma , vol. 3, La Esencia Divina y los Atributos ; Sebastian Rehnman, "La Doctrina de Dios en la ortodoxia reformada", en Un compañero de la ortodoxia reformada , ed. Herman J. Selderhuis, Compañeros de Brill a la tradición cristiana 40 (Leiden: Brill, 2013), 353–401; Dolf te Velde, La doctrina de Dios en la ortodoxia reformada, Karl Barth y la Escuela de Utrecht: un estudio en el método y contenido , estudios en teología reformada 25 (Leiden: Brill, 2013).

95 . Juan Calvino, Comentarios sobre la Epístola del Apóstol Pablo a los Romanos , trad. John Owen (repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1998), 181.

96 . Bullinger, Décadas , 2: 173.

7

Predestinación y Elección

Cornelis P. Venema

RESUMEN

La doctrina de la Reforma de la predestinación y la elección se basó en la enseñanza de las Escrituras, y representa una continuación de un largo pie de herencia agustiniana. Contrariamente a la enseñanza del pelagianismo y semi -Pelagianism, que concede una medida de la autonomía humana y el libre albedrío en la respuesta del creyente al llamado del evangelio a la fe y el arrepentimiento, la doctrina de la predestinación subyace en la enseñanza de la salvación sólo por gracia a través de la obra de Solo Cristo Los principales teólogos de la tradición reformada enseñaron que la salvación estaba arraigada en la gracia de Dios en y para que Cristo salvara a algunos pecadores caídos y les concediera el don de la fe.

Introducción

Un prejuicio común con respecto a la teología de la Reforma es que la doctrina de la predestinación y la elección fue el enfoque peculiar de los teólogos reformados, especialmente su figura teológica principal, Juan Calvino. Mientras que la Reforma protestante, tanto en sus expresiones luteranas como reformadas, enfatizó especialmente la doctrina de la libre justificación solo por gracia, solo a través de la fe, la rama reformada de la Reforma se distinguió por su especial interés en el tema de la predestinación. Este prejuicio ha llevado a algunos historiadores de la teología de la Reforma

a enfrentarse entre sí a las tradiciones luteranas y reformadas: el luterano mantiene un enfoque especial en la doctrina de la justificación, que es el "artículo de la posición y caída de la iglesia" (articulus stantis et cadentis ecclesiae), y la Reforma sustituyendo una especie de metafísica predestinariana que deduce todo el cuerpo de teología del principio gobernante de la voluntad soberana de Dios. En esta interpretación de las dos tradiciones, el impulso religioso de la Reforma, el redescubrimiento del evangelio de la libre aceptación de los pecadores por parte de Dios basándose únicamente en la justicia de Cristo, se vio amenazado por una visión austera y premonitoria de la soberanía absoluta de Dios. . El viento fresco del redescubrimiento de la justificación por la sola fe de Lutero fue amenazado por una doctrina de la predestinación que quita el foco de la voluntad revelada de Dios en el Evangelio de Jesús Cristo y lo reemplazó con un enfoque en el decreto oculto e inescrutable del Dios trino.

No pretendo resolver este prejuicio, que ha jugado un papel importante en la interpretación de la teología de la Reforma. Sin embargo, merece una mención al comienzo de este capítulo sobre la doctrina de la predestinación y la elección en la teología de la Reforma por al menos tres razones.

Primero, dado que la Reforma nació de una atención renovada a la enseñanza de las Escrituras, debía incluir una consideración renovada de la enseñanza bíblica sobre la predestinación y la elección. Aunque el lenguaje no pertenece al vocabulario teológico del siglo XVI, los historiadores del período de la Reforma a menudo hablan de la doctrina de la Escritura como su "principio formal". En comparación con la Iglesia Católica Romana medieval, que privilegió la interpretación oficial de la iglesia de la tradición apostólica (ya sea en forma escrita o no escrita), los reformadores insistieron en que la teología cristiana debe ser normada por la enseñanza de la Escritura, interpretada adecuadamente. Los pronunciamientos dogmáticos de la iglesia siempre deben pasar la prueba de las Escrituras y deben revisarse en caso de discrepancia con la enseñanza de las Escrituras. Por esta razón, Los principales teólogos de la Reforma protestante se vieron obligados a abordar la doctrina de la predestinación y la elección. Por ejemplo, dado que la epístola del apóstol Pablo a los romanos fue una fuente particularmente importante para la articulación de la Reforma de la doctrina de la justificación, era poco posible que los reformadores pudieran ignorar la doctrina de la predestinación, que forma parte importante de la enseñanza de Romanos. .

Segundo, el tema central de la Reforma, la doctrina de la libre justificación, nació de un redescubrimiento del evangelio de la salvación solo por gracia (*sola gratia*). Contrariamente a la enseñanza de la Iglesia Católica

Romana medieval de que los seres humanos caídos conservan un libre albedrío que es capaz de "cooperar" con la gracia de Dios y el "mérito" más gracia, incluso la vida eterna, los reformadores insistieron en que los seres humanos caídos son incapaces de realizar ninguna salvación bueno. [1] De acuerdo con la enseñanza de los principales reformadores, la salvación comienza y termina con las iniciativas de gracia de Dios en Cristo. Solo aquellos que son traídos a la fe a través de la obra del Espíritu Santo y la palabra del evangelio, son capaces de abrazar la promesa del evangelio, el perdón de los pecados y la libre aceptación con Dios. Los méritos, logros y actuaciones humanas no contribuyen en nada a la salvación de los pecadores caídos. La doctrina de la justificación de la Reforma enfatizó que la justicia de Cristo, otorgada e imputada libremente a los creyentes que abrazan la promesa del evangelio, es la única base para que el creyente esté de acuerdo con Dios. El pelagiano y semi - pelagiano.La enseñanza de que los pecadores caídos tienen los medios para cooperar libremente con la gracia de Dios en Cristo o la capacidad para realizar buenas obras que constituyen una base parcial para la salvación fue condenada por la teología de la Reforma.

Estas características de la Reforma de la doctrina de la salvación estaban destinadas a plantear la cuestión que aborda la doctrina de la predestinación y la elección. Después de todo, si los pecadores caídos son incapaces de salvarse a sí mismos o realizar obras que contribuyan a su salvación, su salvación es en última instancia, solo por Dios, quien toma la iniciativa de proveer y efectuar la salvación de los creyentes mediante la obra de Cristo. Como se observa en el curso de expositing los puntos de vista de la Reforma, la doctrina de la predestinación y la elección encuentra naturalmente su hogar en el contexto del reconocimiento de la incapacidad humana y afirmar el evangelio de la gracia inmerecida de Dios en Jesús Cristo. El mismo énfasis teológico que dio impulso a la doctrina de la justificación sostuvo la doctrina de la reforma de la elección.

Y en tercer lugar, a pesar de la Reforma nació de un renovado estudio de las Escrituras, que fue también profundamente arraigado en un tiempo - de pie legado agustino, especialmente en la teología cristiana occidental. La doctrina de la predestinación y la elección encontró su expresión patrística más a fondo en el gran padre de la Iglesia escritos polémicos de Agustín contra el pelagianismo y semi -Pelagianism. [2] Si bien la doctrina de la justificación de Agustín no coincidía totalmente con la de los XVI - siglo

reformadores, su doctrina de la predestinación y la elección, tal como fue formulada enfrente de pelagianismo, era una fuente importante para la vista Reforma. [3]De hecho, entre la mayoría de los autores principales de la teología de la Reforma, la doctrina de predestinación y elección de Agustín fue un componente clave en su polémica contra el semi - pelagianismo medieval y toda forma de doctrina de salvación basada (total o parcialmente) en obras humanas. Los reformadores eran bíblicos en su enfoque de la teología, pero también eran católicos y tradicionales en su afirmación de representar la enseñanza histórica de la iglesia cristiana. [4] Invocar las enseñanzas de Agustín sobre la doctrina de la predestinación fue, en consecuencia, un componente importante en su defensa de la catolicidad de las enseñanzas de que la salvación viene solo por gracia y que la salvación encuentra su origen en el consejo eterno del Dios trino.

Por estas razones, no es sorprendente que los reformadores, en el curso de redescubrir el evangelio de la salvación por gracia, aparte de cualquier obra humana, también redescubran la doctrina de predestinación y elección de los escritores y los agustinos. La Reforma quiso subrayar la verdad de que solo Dios crea y logra la redención de su pueblo a través de la obra de Cristo. Al defender solo la verdad de la gracia y solo Cristo, insistieron en que la obra de Cristo tenía raíces profundas en la propia determinación amorosa de Dios desde antes de la fundación del mundo para salvar a su pueblo elegido en Cristo.

Predestinación y elección: algunas definiciones preliminares

Antes de pasar a un estudio de la doctrina de la predestinación y la elección en los escritos de varias claves XVI - siglo reformadores, que necesito para ofrecer unas breves definiciones de términos que son pertinentes a la doctrina.

El término *predestinación* deriva de una raíz latina, *praedestinatio* , que es un compuesto de *prae* , "antes" y *destinare* , "destinar" u "ordenar". En el marco de la teología cristiana histórica, la doctrina de predestinación concierne a la de Dios. El propósito eterno o la voluntad para la salvación o la no salvación de los pecadores caídos. Tradicionalmente, la doctrina de la predestinación se trataba en el sistema de teología como parte de la doctrina más amplia de la providencia (como una "providencia especial", *providentia*

specialis). Mientras que la doctrina de la providencia trata el sustento y el gobierno de Dios de todas las cosas creadas, la doctrina de la predestinación se centra especialmente en el propósito eterno de Dios con respecto a la salvación de los seres humanos caídos. La doctrina asume fundamentalmente que todas las cosas ocurren dentro de la historia de acuerdo con el propósito eterno de Dios. En la distinción cristiana entre el Dios trino, que es el Creador de todas las cosas y el único Redentor de su pueblo, y el mundo creado, toda la creación en su existencia e historia está gobernada por el consejo de Dios y no por casualidad o destino. [5]

En la historia de la teología, la predestinación se considera generalmente como que consta de dos elementos, *elección* y *reprobación* (doble predestinación o *gemina praedestinationis*). Elección, de la palabra latina *electio* , "para elegir de," se refiere a la elección de Dios para salvar a algunos pecadores caídos y que les conceda la fe en Jesús Cristo como Salvador. Reprobación, de la palabra latina *reprobatio* , "rechazar", se refiere a la elección de Dios no para salvar a otros, sino para dejarlos en sus pecados. El decreto o el propósito de Dios para elegir o reprobar expresa la libertad soberana de Dios, ya sea para salvar y otorgar fe en JesúsCristo para algunos o para no salvar y así dejar a otros en sus pecados. También se hace una distinción entre la elección, una expresión positiva de la gracia de Dios para otorgar la salvación a los pecadores que de otra manera no merecen, y la reprobación, una expresión negativa de la justa determinación de Dios de "pasar por alto" a algunos de los caídos de la raza humana, todos cuyos miembros son justamente dignos de condena y muerte por sus pecados. En este entendimiento, la reprobación no es exactamente paralela a la elección, sino que es una manifestación de la justicia de Dios. [6] Si bien la voluntad de Dios es la razón fundamental para la salvación de algunos y la no salvación de otros, la razón próxima para la no supervivencia del reprobado es su propia pecaminosidad. La elección revela especialmente la misericordia de Dios, mientras que la reprobación revela su justicia.

En la historia de la teología cristiana, se emplean dos términos relacionados para distinguir la doctrina de la predestinación de los puntos de vista alternativos con respecto a la obra de Dios en la salvación de los pecadores. Dado que una doctrina robusta de predestinación y elección acentúa la verdad de que la salvación se basa en la elección soberana y de

gracia de Dios, esta doctrina es una forma de monergismo . La única causa efectiva al principio y al efecto de la conversión es la gracia soberana de Dios. Esto contrasta con el sinergismo., que enseña que las voluntades divinas y humanas cooperan en la respuesta del creyente al evangelio. El sinergismo implica que la salvación de los creyentes no es la única autor de Dios como consecuencia de su propósito de elección. En cambio, la salvación depende en última instancia de la cooperación libre e independiente de la voluntad humana para abrazar la promesa del evangelio de la salvación en Cristo.

Luterano y luteranismo

Como Lutero (1483–1546) y el luteranismo representan la primera rama de la Reforma protestante, es apropiado comenzar con un esbozo de la doctrina de la predestinación tal como fue articulada por Lutero y sus seguidores. Mientras que el luteranismo no se asocia normalmente con la doctrina de la predestinación, [7] el tema emerge expresamente en dos contextos importantes: en primer lugar, de Luther bien - conocido tratado contra Erasmo, *La esclavitud de la voluntad* , [8] y en segundo lugar, en los debates subsiguientes dentro del Lutheran desarrollo tradición en cuanto a la libertad de la voluntad humana en la recepción de la gracia de Jesús Cristo.

Martín Lutero: De servo arbitrio.

La fuente más importante y controvertida para el tratamiento de Martin Luther de la doctrina de la predestinación es, sin duda, su respuesta a Erasmo de Rotterdam (1466-1536), quien había escrito una crítica de las enseñanzas de Lutero en 1524 titulada *La libertad de la voluntad* . [9] Aunque Erasmo estaba comprometido con un programa moral y humanista de reforma de la iglesia, se opuso firmemente a la insistencia temprana de Lutero de que los seres humanos caídos no tienen libertad de voluntad con respecto a su respuesta al evangelio. [10] A juicio de Erasmo, era esencial que los seres humanos conservaran la libertad de responder de manera favorable o desfavorable al evangelio. Sin un énfasis claro en tal libertad, el evangelio solo podría ser una ocasión para la irresponsabilidad humana y el antinomianismo. Si los pecadores caídos no pudieran hacer (o no hacer) lo que requiere el evangelio, el favor de Dios hacia los creyentes o el desagrado hacia los incrédulos sería infundado. Además, si Dios condenara a los

pecadores que son incapaces de realizar lo que el evangelio requiere de ellos, sería manifiestamente injusto.

La respuesta de Lutero a Erasmus se resume sorprendentemente en dos pasajes significativos de La atadura de la voluntad :

> La fe cristiana se extingue por completo, las promesas de Dios y todo el evangelio se destruyen por completo, si enseñamos y creemos que no nos corresponde a nosotros conocer la presciencia necesaria de Dios y la necesidad de las cosas que suceden. Porque este es el único consuelo supremo de los cristianos en todas las adversidades, saber que Dios no miente, sino que hace todas las cosas de manera inmutable, y que su voluntad no puede ser resistida ni cambiada ni obstaculizada. [11]

> Pero ahora, ya que Dios ha quitado mi salvación de las manos de las suyas, haciéndola depender de su elección y no de la mía, y ha prometido salvarme, no por mi propio trabajo o esfuerzo, sino por su gracia y misericordia, estoy seguro y seguro de que es fiel y no me mentirá, y también que es demasiado grande y poderoso para que cualquier demonio o adversidad pueda romperlo o arrebatarme de él. "Nadie", dice, "me los arrebatará de la mano, porque mi Padre que me los dio es mayor que todos" [Juan 10: 28–29]. De modo que sucede que, si no todos, algunos y de hecho muchos se salvan, mientras que por el poder de la libre elección no se salvaría ninguno, sino que todos perecerían juntos. [12]

Varios aspectos de la visión de Lutero de la predestinación y la elección están presentes en estos pasajes representativos. En primer lugar, Lutero partió de la convicción de que Dios es un Dios personal y el Creador todopoderoso de todo lo que existe. Como Creador y Señor de toda la creación, Dios es el responsable último de todo lo que sucede en el mundo que creó y supervisa por su providencia. Como Lutero lo expresó,

> Él es Dios, y por su voluntad no hay causa o razón que pueda establecerse como una regla o medida para ello, ya que no hay nada igual o superior a él, pero en sí mismo es la medida de todas las cosas. Porque si hubiera alguna regla, medida, causa o razón para ello, ya no podría ser la voluntad de Dios. [13]

El Dios que revela su misericordia y gracia de Jesús Cristo en la plenitud del

tiempo es al mismo tiempo el que trabaja su voluntad y propósito en todas las cosas, incluyendo la salvación de los pecadores caídos:

> Porque la voluntad de Dios es efectiva y no puede ser obstaculizada, ya que es el poder de la propia naturaleza divina; además es sabio, por lo que no puede ser engañado. Ahora, si su voluntad no se ve obstaculizada, no hay nada que impida que el trabajo en sí se realice, en el lugar, el momento, la manera y la medida que él mismo prevea y alienta. Si la voluntad de Dios fuera tal que, cuando se completó el trabajo, la obra permaneció pero la voluntad cesó, como la voluntad de los hombres, que cesa en la voluntad cuando se construye la casa que querían, así como también se termina en la muerte, entonces se podría decir verdaderamente que las cosas suceden de manera contingente y mutablemente. Pero aquí sucede lo contrario; El trabajo llega a su fin y queda la voluntad. [14]

En su representación de la voluntad soberana y predestinadora de Dios, Lutero distinguió con frecuencia entre la voluntad "oculta" y "revelada" de Dios , entre Deus absconditus y Deus revelatus . Por medio de esta distinción, Luther como objetivo hacer hincapié en que el todo - que rige la voluntad de Dios es perfecto y justo, a pesar de que sigue siendo algo inescrutable y más allá de nuestra comprensión:

> Porque si su justicia fuera tal que pudiera ser juzgada como justa según los estándares humanos, claramente no sería divina y de ninguna manera se diferenciaría de la justicia humana. Pero dado que él es el único Dios verdadero, y es totalmente incomprensible e inaccesible para la razón humana, es correcto y ciertamente necesario que su justicia sea incomprensible. [15]

Si bien no hay discrepancia entre lo que sabemos de la voluntad de Dios en el evangelio con respecto a Cristo y lo que sigue siendo inaccesible para nosotros, nunca podemos comprender o comprender completamente las profundidades de la voluntad de Dios.

En el argumento de *La atadura de la voluntad* , Lutero rara vez hablaba explícitamente de la predestinación o elección de Dios. Curiosamente, ni siquiera ofreció una exposición de pasajes como Romanos 9 o Efesios 1, que se encuentran entre los testimonios bíblicos más importantes de la doctrina.

dieciséisSin embargo, sí enseñó claramente que los pecadores caídos son incapaces de volverse hacia Dios con fe y arrepentimiento, a menos que Dios mismo les conceda estos dones de acuerdo con su propósito de elección. La predestinación pertenece a la palabra del evangelio y no a la ley porque se refiere a la gracia de Dios de que algunos pecadores caídos sean sus hijos a través de la obra de Cristo. En el ámbito espiritual de la redención, solo Dios es capaz de convertir la voluntad y la elección de los pecadores caídos para que abrazen la fe del evangelio. En este reino,

> el hombre no queda en manos de su propio consejo, sino que está dirigido y guiado por la elección y el consejo de Dios, de modo que al igual que en su propio reino, está dirigido por su propio consejo, sin tener en cuenta los preceptos de otro, así también el Reino de Dios es dirigido por los preceptos de otro sin tener en cuenta su propia elección. [17]

Si bien Lutero enfatizó los medios de gracia que el Espíritu de Dios usa para atraer a los pecadores a la comunión con Cristo y también insistió en que la palabra del evangelio siempre expresa el deseo de Dios de que todos los pecadores sean salvos, su comprensión de la esclavitud de la voluntad pecaminosa lo llevó a atribuya la salvación de los creyentes por completo a la elección soberana de Dios.

Philipp Melanchthon y el luteranismo posterior

Junto a Lutero, Philipp Melanchthon (1497-1560) fue posiblemente la figura más formativa en el desarrollo de la teología luterana durante el siglo XVI. La creciente renuencia de Melanchthon a tratar la doctrina de la predestinación y la elección y su aparente modificación de los puntos de vista de Lutero en *La esclavitud de la voluntad* contribuyó significativamente a silenciar la doctrina en la teología luterana posterior. [18]

En la primera edición (1521) de su obra teológica principal, *Loci Communes* , Melanchthon expuso una forma bastante robusta de la doctrina de la predestinación, que coincidió con el punto de vista de Lutero en *The Bondage of the Will* . [19] En esta edición de *Loci* , Melanchthon relacionó la doctrina directamente con el evangelio de la justificación solo por gracia a través de la obra de Cristo solo. La salvación es solo por gracia, y la obra de

Cristo beneficia solo a aquellos a quienes Dios elige salvar al otorgarles fe en Cristo. Sin embargo, en ediciones posteriores del *Loci.*y en sus otros escritos, Melanchthon cambió la ubicación de la doctrina a la doctrina de la iglesia, y puso mayor énfasis en las promesas universales del evangelio que se presentan en la Palabra y los sacramentos. Temeroso de que la doctrina de la predestinación socavaría la presentación de la promesa del evangelio en la Palabra y el sacramento, Melanchthon comenzó a ver la doctrina con mayor reserva. Además, en su formulación de la doctrina de la esclavitud de la voluntad, Melanchthon expresó puntos de vista que modificaron las fuertes declaraciones de Lutero.

En sus reflexiones sobre el papel de la voluntad en la respuesta del creyente al evangelio, la posición de Melanchthon engendró una controversia prolongada sobre el "sinergismo" entre los teólogos luteranos que sería formalmente resuelta por la Fórmula de Concordia en 1576. [20] El énfasis de Melanchthon en la cooperación de la voluntad humana en la respuesta del creyente al evangelio provocó un debate considerable ya que posiblemente comprometía la soberanía de Dios al otorgar fe a los pecadores caídos. En lugar de enfatizar el trabajo soberano de Dios como la única base para la respuesta del creyente al evangelio, el sinergismo enfatizó la cooperación activa de la voluntad humana en la conversión. En el curso de la controversia del sinergismo, la tradición luterana no llegó a abrazar el punto de vista de Melanchthon e insistió en que los creyentes respondan con fe al evangelio solo en virtud de la obra soberana del Espíritu Santo. [21]

En lugar de intentar resolver la complicada historia de los debates luteranos con respecto a la doctrina de la predestinación, la esclavitud de la voluntad y las modificaciones de Melanchthon de las ideas de Lutero, el consenso de la tradición luterana sobre la doctrina se puede determinar mejor considerando la Confesión de Augsburgo y la Fórmula. de la concordia.

Dado que Melanchthon fue el autor principal de la Confesión de Augsburgo, el primero y más formativo de los documentos confesionales de la tradición luterana, una consideración de su enseñanza es instructiva para conocer la visión de Melanchthon en particular y del luteranismo en general. La Confesión de Augsburgo no hace mención explícita de la doctrina de la predestinación o elección. Sin embargo, después de un artículo inicial sobre

la doctrina de la justificación, que enfatiza que los pecadores son justificados ante Dios solo por gracia y no "por sus propios poderes, méritos u obras" [22].La confesión repudia enérgicamente el error del pelagianismo. En el artículo que trata la libertad de la voluntad, la confesión insiste en que los pecadores caídos no tienen libertad "para obrar la justicia de Dios, o una justicia espiritual, sin el Espíritu de Dios; porque el hombre natural no recibe las cosas del Espíritu de Dios (1 Co. 2:14). Pero esto se hace en el corazón cuando los hombres reciben el Espíritu de Dios a través de la Palabra " [23].La enseñanza de los pelagianos, a saber, "que solo por los poderes de la naturaleza, sin el Espíritu de Dios, podemos amar a Dios sobre todas las cosas", se condena explícitamente. Aunque estas declaraciones no afirman expresamente la doctrina de la elección de Dios de algunos para la salvación, se corresponden estrechamente con la carga de las enseñanzas de Lutero de que los creyentes son salvados por la libre decisión y la gracia de Dios, no sobre la base de sus propias obras o iniciativa.

La Fórmula de Concordia, que fue escrita para resolver una serie de disputas doctrinales dentro del luteranismo hacia fines del siglo XVI, es más directamente relevante para entender la visión luterana de la predestinación y la elección. La Fórmula de Concordia no aborda directamente la doctrina de la predestinación, y ve claramente la no supervivencia de algunos pecadores caídos que no vienen a la fe de una manera "asimétrica" con la salvación de aquellos a quienes Dios quiere salvar. Mientras que la salvación de los creyentes es enteramente el fruto de la gracia de Dios y la obra del Espíritu, la no salvación de los demás es el resultado de su irresponsable negativa a abrazar las promesas libres del evangelio.

Sin embargo, en su manejo de la controversia sinérgica, la Fórmula de Concordia ofrece un corrector suave a los seguidores de Melanchthon. En sus descripciones de la obra de la gracia de Dios en la salvación de los creyentes y la esclavitud de la voluntad humana, aparte de la obra del Espíritu, la Fórmula de la Concordia se corresponde significativamente con los temas anteriores de la *Esclavitud de la Voluntad* de Lutero . [24] En el artículo 2, que trata la controversia sobre la libertad de la voluntad, la Fórmula rechaza la enseñanza de que los pecadores caídos pueden "aplicarse y prepararse [a sí mismos] para la gracia de Dios" en respuesta a la Palabra y los sacramentos. A menos que el Espíritu Santo se regenere por medio de la gracia, la "voluntad no regenerada del hombre no solo es contraria a Dios, sino que se

ha vuelto incluso hostil a Dios, de modo que solo desea y desea esas cosas, y se deleita con ellas, que son mal y opuesto a la divina voluntad ". [25] La esclavitud de la voluntad de los pecadores caídos les impide cooperar con la gracia de Dios ministrada a través de la Palabra, a menos que el Espíritu los atraiga y los haga voluntarios. En su defensa de esta visión de la esclavitud de la voluntad, la Fórmula de Concordia cita la afirmación de Agustín de que Dios en la conversión "de hombres no dispuestos se convierte en hombres voluntarios", e identifica solo dos "causas eficientes" en la conversión, el Espíritu Santo y la palabra de Dios. [26] Al hacerlo, la Fórmula de Concordia hizo una excepción al aparente sinergismo de Melanchthon entre las tres causas de la conversión, el Espíritu Santo (la causa creativa), la Palabra de Dios (la causa instrumental) y la voluntad de consentimiento del hombre (el material). porque).

Por lo tanto, aunque las confesiones luteranas no afirman directamente una doctrina de elección soberana y graciosa, sí afirman que la salvación de los pecadores caídos, que no pueden convertirse sin una obra previa del Espíritu Santo a través de la Palabra, sucede totalmente de acuerdo con El propósito de la gracia de Dios. Es cierto que la tradición luterana generalmente sigue la reticencia de Melanchthon a hablar de predestinación y elección, temerosa de que esto pueda mitigar la claridad del evangelio en distinción de la ley. Y, sin embargo, al afirmar claramente la salvación solo por gracia a través de la graciosa iniciativa de Dios en Cristo, y al oponerse a cualquier visión sinérgica de la relación entre la obra de la gracia de Dios y la voluntad de los pecadores caídos, el luteranismo presenta un moderado monergismo agustiniano. Sin embargo,

La Doctrina Reformada de la Predestinación y las Elecciones [27]

La reticencia a articular una doctrina completa de predestinación y elección en la tradición luterana no fue compartida por los principales teólogos de la tradición reformada en el siglo XVI. Aunque hubo una considerable diversidad de formulaciones entre los teólogos reformados, entre ellos se logró un consenso general de que la salvación de los pecadores caídos es el fruto del propósito de la gracia de Dios. El testimonio de este consenso se da en los principales documentos confesionales de las iglesias reformadas. Para el propósito de mi estudio de la doctrina reformada de la predestinación,

ofreceré un resumen de dos figuras principales, Juan Calvino de Ginebra (1509–1564) y Heinrich Bullinger de Zurich (1504–1575). Si bien estos dos teólogos confirman un amplio consenso de enseñanza entre los teólogos reformados de la época,

Predestinación en la teología de Juan Calvino [28]

En la historia de la interpretación de la teología de Calvino, a menudo se ha argumentado que la predestinación era el centro y el principio organizador de la teología de Calvino. Desde hace varios XIX - y vigésimo - siglo teólogos, la doctrina de la predestinación fue considerado como el "dogma central" de la teología de Calvino, la raíz de la cual todas las demás doctrinas supuestamente fueron dibujados. [29] Incluso en la imaginación popular, la única característica de la teología de Calvino que se destaca con mayor frecuencia es su doctrina de la doble predestinación.

A pesar de la suposición general de que la predestinación está en el centro de la teología de Calvino, cabe destacar que Calvino trata la doctrina en su trabajo teológico más importante, los *Institutos de la Religión Cristiana* , hacia el final de una discusión extensa sobre la obra del Espíritu Santo en la unión de creyentes. a Cristo y comunicándoles los beneficios de la obra salvadora de Cristo. [30] Aunque Calvino originalmente trató la doctrina de la predestinación en el contexto de la doctrina de la providencia, en la edición final de los *Institutos*lo discutió dentro del contexto de la soteriología (la doctrina de la salvación) y la eclesiología (la doctrina de la iglesia). De esta manera, Calvino enfatizó cómo la predestinación confirma que la salvación del creyente nace totalmente de los propósitos de la gracia de Dios en Cristo y cómo sustenta la seguridad del creyente del favor de Dios.

Calvino inició su tratamiento de la predestinación al señalar que "el pacto de la vida no se predica por igual entre todos los hombres, y entre aquellos a quienes se les predica, no obtiene la misma aceptación ni constantemente ni en igual grado"[31] El tema de la predestinación y elección es, por lo tanto, inevitable. ¿Cómo vamos a explicar que algunos responden al llamado del evangelio en el camino de la fe, mientras que otros se niegan a creer? La explicación final debe encontrarse en la "misericordia libre" y la "elección eterna" de Dios, que son la fuente de todas las gracias salvadoras de Dios en

Cristo. Si no podemos atribuir la diferencia entre aquellos que creen y son salvos y aquellos que siguen sin estar dispuestos a creer en "la mera generosidad de Dios", deshonraremos la pura gracia de Dios al salvarnos y no descansaremos en nuestro consuelo solo en Dios. [32] En consecuencia, Calvino argumentó que debemos prestar atención a la doctrina bíblica de la predestinación y la elección. Al hacerlo, nos enfrentamos a dos peligros. Por un lado, existe el peligro de una curiosidad excesiva con respecto a la doctrina, que fácilmente puede llevarnos a ir más allá de los límites de lo que la Escritura revela con respecto a la elección eterna de Dios. Por otro lado, existe el peligro de una reticencia indebida, que no reconoce que lo que el Espíritu de Dios ha revelado en la Palabra es para nuestro consuelo y bendición.

El título del primer capítulo de Calvino sobre la doctrina de la predestinación en los *Institutos* identifica claramente lo que está en discusión: "La elección eterna, mediante la cual Dios predestinó a algunos a la salvación, a otros a la destrucción" .[33] La razón final por la que algunos creen y son salvos a través de Cristo debe ser atribuido al propósito de la elección de Dios. Si bien es cierto que Dios es omnisciente y conoce todos los eventos antes de que ocurran, no es cierto que la elección no sea más que el conocimiento previo de Dios de quién creerá en la respuesta a la predicación del evangelio. Como Calvino lo definió,

> Llamamos predestinación al decreto eterno de Dios, mediante el cual él compacta dentro de sí lo que él quiso hacer de cada hombre. Para todos no se crean en igualdad de condiciones; más bien, la vida eterna está predestinada para algunos, la condenación eterna para otros. Por lo tanto, como cualquier hombre ha sido creado para uno u otro de estos fines, hablamos de él como predestinado a la vida o a la muerte. [34]

En las descripciones bíblicas del propósito de la elección de Dios, se puede hacer una distinción entre “grados de elección”. En el caso del pueblo de Israel, Dios los eligió corporativamente y les otorgó muchas bendiciones y privilegios comunes. Sin embargo, a esta elección general de Israel como pueblo, debemos "agregar un segundo grado de elección más limitado, o uno en el que la gracia más especial de Dios fuera evidente, es decir, cuando de la misma raza de Abraham, Dios rechazó algunos pero demostró que mantenía a

otros entre sus hijos al cuidarlos en la iglesia ” .[35] Cuando el apóstol Pablo habla del“ propósito de la elección ”de Dios en Romanos 9–11, habla de este segundo, el propósito propio de Dios de salvar un cierto número de individuos de entre el mayor número de la gente de Israel.

De acuerdo con Calvino, la decisión de Dios de salvar a algunos se basa enteramente en su "misericordia dada libremente", mientras que su decisión de no salvar a otros se basa en su "juicio justo e irreprensible pero incomprensible":

> Como muestran las Escrituras, entonces, claramente, decimos que una vez Dios estableció por su plan eterno e inmutable a aquellos a los que mucho antes había decidido recibir en la salvación, ya los que, por otra parte, dedicaría a la destrucción. Afirmamos que, con respecto a los elegidos, este plan se basó en su misericordia otorgada libremente, sin tener en cuenta el valor humano; pero por su juicio justo e irrepprensible pero incomprensible, le ha bloqueado la puerta de la vida a aquellos a quienes ha entregado a la condenación. [36]

Cuando el apóstol Pablo trata la doctrina de la elección en Romanos 9–11, atribuye la salvación de algunos a la misericordia inmerecida de Dios, que se revela en su propósito de elección, y atribuye la no salvación de otros a la decisión justa de Dios de dejarlos en sus pecados. Contrariamente a los que afirmaron la elección pero no la reprobación, Calvino argumentó que

> será muy absurdo decir que otros adquieren por casualidad o obtienen por su propio esfuerzo lo que solo la elección confiere a unos pocos. Por eso, a los que Dios pasa, los condena; y esto lo hace solo por el hecho de que quiere excluirlos de la herencia que predestina para sus propios hijos. [37]

Aunque no hay una simetría exacta entre la elección y la reprobación, la elección revela la misericordia no merecida de Dios, la reprobación revela la justicia de Dios al dejar a algunos en su pecado, la última explicación para la salvación de algunos y no de otros se basa en el propósito de la elección de Dios.

En el capítulo final de su relativamente breve exposición de la doctrina de la predestinación en los Institutos , Calvino identificó y respondió a varias objeciones comunes contra la doctrina. Entre estas objeciones, dos son de especial importancia.

La primera objeción que Calvino consideró fue la afirmación de que esta doctrina hace que Dios sea un "tirano". En contra de esta objeción, Calvino insistió en que la voluntad de Dios es perfectamente justa, así como Dios es justo y es el estándar de toda justicia. Si bien es posible que no podamos comprender las profundidades de la voluntad de Dios, es posible que no la consideremos arbitraria o injusta. Cuando Dios decide no salvar a algunos, siempre se debe recordar que la "causa" de su condena se encuentra en ellos mismos. [38]

La segunda objeción fue que la doctrina de la elección quita la “culpa y responsabilidad” a los pecadores con respecto a su salvación. De acuerdo con esta objeción, si la voluntad de Dios es la razón última de la nonsalvation de los réprobos, a continuación, “¿por qué Dios imputa esas cosas a los hombres como el pecado, la necesidad de que él ha impuesto por su predestinación?” [39] En su respuesta a esta objeción, Calvino no dudó en insistir en que la no supervivencia de algunos pecadores se debe a la preordenación de Dios, y que incluso la caída de la raza humana en el pecado fue el resultado del decreto de Dios. [40]Para Calvino, no era suficiente decir que Dios simplemente "permitía" la caída de Adán o que la no supervivencia del reprobado no tenía otra explicación que su propia intencionalidad pecaminosa. Si bien es cierto que la "causa y ocasión" para la no supervivencia del reprobado debe "encontrarse en sí misma", Calvino declaró: "No vacilaré, entonces, simplemente para confesar con Agustín que" la voluntad de Dios es la necesidad de las cosas ', y que lo que él ha querido necesariamente sucederá, como lo que él previó que sucederá verdaderamente. " [41] Debemos reconocer que" el hombre cae de acuerdo con la orden de la providencia de Dios, pero cae por su culpa propia. ” [42]Dios ciertamente determina justa y libremente no salvar a algunos. Pero esto no debe convertirse en la ocasión para quitarle al pecador la culpa de su condena:

> Por su propia intención malvada, entonces, el hombre corrompió la naturaleza pura que había recibido del Señor; y con su caída atrajo con él toda su posteridad hacia la destrucción. En consecuencia, debemos contemplar la causa evidente de la condena en la naturaleza corrupta de la humanidad, que está más cerca de nosotros, en lugar de buscar una

> causa oculta y absolutamente incomprensible en la predestinación de Dios. [43]

En la exposición de Calvino de la doctrina de la elección, hizo especial hincapié en la comodidad que los creyentes pueden obtener de esta doctrina. La doctrina de predestinación y elección debe manejarse con prudencia y de una manera que no solo atribuya gloria a Dios por su gracia gratuita en Cristo, sino que también conforte a los creyentes y les asegure la certeza de su salvación. Dado que el propósito de la elección de Dios se da a conocer a través del gracioso llamado del evangelio, Cristo es el "espejo" de nuestra elección. Solo cuando los creyentes depositen su confianza en Cristo, encontrarán el consuelo y la seguridad de que la elección los ofrece adecuadamente:

> Si buscamos la misericordia paternal y el corazón bondadoso de Dios, debemos dirigir nuestros ojos a Cristo, en quien solo descansa el Espíritu de Dios. . . . En consecuencia, aquellos a quienes Dios ha adoptado como sus hijos se dice que fueron elegidos no en sí mismos sino en su Cristo; porque a menos que él pudiera amarlos en él, no podría honrarlos con la herencia de su Reino si no se hubieran convertido antes en partícipes de él. Pero si hemos sido elegidos en él, no encontraremos la seguridad de nuestra elección en nosotros mismos; y ni siquiera en Dios Padre, si lo concebimos como separado de su Hijo. Cristo, entonces, es el espejo en el que debemos, y sin auto - engaño de mayo de contemplar nuestra propia elección. [44]

Como Calvino lo entendió, la enseñanza de las Escrituras con respecto a la predestinación enfatiza especialmente que los creyentes son salvos solo por la gracia de Dios, y les brinda a los creyentes una base sólida para la seguridad del favor de Dios.

Predestinación en la teología de Heinrich Bullinger

A diferencia de Juan Calvino, quien es comúnmente considerado como el principal teólogo de las iglesias reformadas en el siglo XVI, Heinrich Bullinger es visto como un "Reformista en las alas". [45] Bullinger, quien sucedió a Zwinglio como el principal pastor de las iglesias reformadas en Zurich Sin embargo, es una figura apropiada para incluir en este estudio de la

doctrina de la predestinación en la teología de la Reforma. Junto a Calvino, ningún teólogo reformado tuvo más influencia durante el siglo xvi. Y sobre la doctrina de la predestinación, Bullinger ofrece una versión más moderada del agustinismo clásico que la de Calvino.

En los estudios de teología de la Reforma, la doctrina de la predestinación de Bullinger ha suscitado una gran controversia. [46] Dado que Bullinger expresó reservas sobre las formulaciones de Calvino y se negó a acudir en defensa de Calvino en la controversia de Bolsec, [47] intérpretes de Bullinger han debatido si se diferenció sustancialmente de Calvino en la doctrina de la predestinación. Algunos incluso han argumentado que Bullinger privilegió la doctrina del pacto sobre la de la elección y fue la "fuente" de una tradición teológica alternativa a la que proviene de Calvino. [48] Si bien no creo que haya diferencias sustanciales o insuperables entre Bullinger y Calvino, no hay duda de que Bullinger se expresó de manera más reservada sobre esta doctrina.

La mejor fuente para conocer la enseñanza madura de Bullinger sobre la doctrina de la predestinación y la elección es la Segunda Confesión Helvética (*Confessio helvetica posterior*). Aunque Bullinger escribió sobre el tema de la predestinación en varias ocasiones a lo largo de su vida, la Segunda Confesión Helvética establece temas que Bullinger enfatizó constantemente al tratar esta doctrina. Esta confesión, que Bullinger probablemente comenzó a escribir en 1561, [49]Contiene un resumen comprensivo de su comprensión de la fe reformada. Bullinger escribió la Segunda Confesión Helvética no solo como una declaración de su confesión personal sino también como un resumen y defensa de la fe "católica" de las iglesias reformadas. Cuando escribió esta confesión por primera vez, Bullinger pretendía que se adjuntara a su voluntad como una especie de legado a las iglesias reformadas en las que había servido como pastor. Poco podría haber anticipado hasta qué punto la Confesión sería recibida y aceptada entre las iglesias reformadas en el Continente. [50]

En la secuencia de temas tratados en su confesión, Bullinger abordó la doctrina de la predestinación en un capítulo separado, que sigue capítulos sobre las doctrinas de la providencia, la caída en el pecado y la libertad de la

voluntad, y que precede a un capítulo sobre la Persona y obra de cristo. Por lo tanto, la doctrina de la predestinación se enmarca entre los temas del pecado humano y el propósito bondadoso de Dios para salvar a su pueblo en Cristo. La predestinación y la elección no pertenecen a la doctrina de la teología propiamente dicha, sino a las doctrinas de la soteriología y la cristología. En virtud de esta disposición de temas, la presentación de Bullinger de la doctrina de la predestinación es infralapsaria. La elección de gracia de Dios responde a la necesidad de los pecadores caídos,[51]

La obra de redención de Dios encuentra su fuente última en la elección de Dios para salvar a su pueblo en Cristo. Solo el monergismo de la gracia soberana de elección puede reparar la situación de los seres humanos caídos, cuyas voluntades, aunque libres de cualquier obligación externa al mal, no tienen capacidad para realizar lo que es bueno. La predestinación se define como la elección de Dios para salvar a su pueblo *en Cristo* y no se trata dentro del contexto del decreto divino como un aspecto de la doctrina de Dios. Rompiendo el orden tradicional de los temas teológicos seguidos por Tomás de Aquino y la escolástica anterior, Bullinger vio la predestinación no simplemente como una providencia especial (*providentia specialis).*) pero como la fuente de la obra salvadora de Dios en Cristo. Para Bullinger, la predestinación respondió a la pregunta: ¿Cómo pueden los pecadores caídos, que no tienen libre albedrío o capacidad de responder con fe al Evangelio por sí mismos, pueden ser salvados por medio de la fe en Cristo? [52] La única explicación para la salvación de aquellos que abrazan la promesa del evangelio en Cristo es que Dios ha elegido libremente otorgarles la salvación y otorgar fe a través de la obra del Espíritu Santo con el evangelio.

Aunque la doctrina de la predestinación incluye, al menos formalmente, los dos elementos de elección y reprobación, Bullinger enfatizó particularmente la expresión positiva del decreto de Dios, la elección de algunos para la salvación en Cristo: "Desde la eternidad, Dios tiene libertad, y su mera gracia". , sin ningún respeto hacia los hombres, predestinó o eligió a los santos a quienes él quiere salvar en Cristo ". [53]Al elaborar esta definición de predestinación, que se enfoca en el propósito amable de Dios de salvar a los elegidos en Cristo, Bullinger asoció la elección con la persona y la obra de Cristo. Cristo no es solo el Mediador que provee para la salvación

de los elegidos, sino también la base y la fuente de la gracia de Dios que elige. Según Bullinger, aquellos a quienes Dios predestina son elegidos, "no directamente, sino en Cristo, y a causa de Cristo, para que aquellos que ahora están enraizados en Cristo por la fe también puedan ser elegidos" [54].Con este lenguaje, Bullinger no tuvo la intención de sugerir que la elección de gracia de Dios se basa en la fe. Aunque existe una estrecha correlación entre la elección y la unión del creyente con Cristo por la fe, la fe misma es un regalo de Dios para los elegidos que les permite tener comunión con Cristo. [55] Consistente con su énfasis en la expresión positiva de la predestinación de Dios de los elegidos para la salvación, Bullinger ofreció solo una observación acerca de la reprobación, a saber, describir al reprobado como aquellos que están "fuera de Cristo". [56] Aunque podría ser posible inferir de la elección de algunos por parte de Dios para la salvación que esto conlleva lógicamente la no elección o reprobación de otros, Bullinger se contentó con señalar simplemente que son reprobados por no tener comunión con Cristo.

Después de definir la doctrina de la predestinación como la elección libre de Dios de su pueblo en y a causa de Cristo, Bullinger recurrió a preguntas pastorales que a menudo surgen con respecto al propósito de la elección de Dios. Con respecto a la pregunta sobre el alcance de la elección, Bullinger enfatizó que "debemos esperar bien de todos y no juzgar a cualquier hombre como un reprobado" [57]. En lugar de especular sobre el número relativo de los elegidos, sean pocos o no. muchos, debemos animar a todos a "esforzarse por entrar por la puerta angosta" (Lucas 13:24). Aunque Bullinger no usó la expresión en la Segunda Confesión Helvética, su insistencia tanto en que nadie se considere reprobado precipitadamente como en que los creyentes tengan esperanza para todos refleja su afirmación frecuente de que Dios es un "amante del hombre" (*philanthrō pos*) que lleva malicia hacia nadie. Y aunque no habló explícitamente de las promesas universales de Dios, sí habló de las promesas de Dios "que se aplican a todos los fieles" y debe ser la ocasión para la confianza del creyente ante Dios. [58]

Bullinger concluyó su consideración de la elección al abordar la importante cuestión de la seguridad o el conocimiento de la elección del creyente. De acuerdo con la estrecha e íntima conjunción de la elección con Cristo, Bullinger notó que la relación del creyente con Cristo es la base para

cualquier garantía de elección. No podemos preguntar si somos elegidos o no desde la eternidad "fuera de Cristo" (*Christum extra*). [59] Más bien, somos llamados a creer a través de la predicación de la promesa del evangelio en Cristo. Porque "se debe considerar que si usted cree y está en Cristo, es elegido". [60] Para Bullinger, "ser elegido" y "estar en Cristo" se correlacionaron, al igual que "ser rechazado" y "estar fuera de Cristo" a través de la incredulidad estaban relacionados. Bullinger, al utilizar las imágenes utilizadas por Calvino para responder a la pregunta de tener la seguridad de la elección, afirmó: “Deje que Cristo, por lo tanto, sea el espejo (*espéculo*) en el que podemos contemplar nuestra predestinación. Tendremos un testimonio suficiente y claro de que estamos inscritos en el Libro de la vida si tenemos comunión con Cristo, y él es nuestro y nosotros somos suyos en la verdadera fe ". [61]Es en este sentido de nuestra elección de unirnos a nuestra comunión con Cristo que las advertencias no son en vano. Como lo ha demostrado Agustín, “tanto la gracia de la libre elección y la predestinación, como también las admoniciones y doctrinas saludables deben ser predicadas”. [62] En consecuencia, Bullinger concluyó su discusión sobre la predestinación y la elección con la admonición de San Pablo para obrar nuestra salvación con temor. y temblando.

Aunque Bullinger demostró una mayor reserva en la Segunda Confesión Helvética que en algunos casos anteriores al considerar el tema de la reprobación, su definición de predestinación habla solo de elección, no de reprobación, su renuencia a establecer una conexión directa entre la voluntad de Dios y la condena. De los que están fuera de Cristo, ciertamente sigue un patrón evidente en sus otros escritos. La calidad pastoral del manejo de la doctrina por parte de Bullinger también es evidente en la forma en que la Segunda Confesión Helvética enfatiza temas como la buena esperanza que los creyentes deben tener para la salvación de todos los pecadores, sin juzgar a nadie como un reprobado; la suposición errónea de que el número de los elegidos es sólo pocos; la importancia de los medios que Dios usa en el cumplimiento de sus propósitos de salvación; y la seguridad de la elección a través de la comunión con Cristo. Aunque estos temas no fueron en absoluto exclusivos de la formulación de Bullinger de la doctrina de la predestinación entre los teólogos reformados de lamediados - XVI siglo, incluyendo Calvino, de la manera pastoral y homilética en el que Bullinger trató a la

doctrina de la predestinación en la Segunda Confesión Helvética lleva muchos rastros reveladores de su punto de vista distintivo. [63]

Predestinación en la teología de Huldrych Zwingli y Peter Martyr Vermigli

Si bien nuestro estudio de la doctrina de la predestinación entre los teólogos reformados en el siglo XVI se ha centrado en Calvino y Bullinger, varias otras figuras influyentes abordaron la doctrina en sus escritos. Dos de estos teólogos, Huldrych Zwingli y Peter Martyr Vermigli, merecen una breve atención.

El tratamiento de Zwingli de la predestinación se encuentra dentro del marco de la doctrina de la providencia de Dios. En su tratamiento más importante de la doctrina, Zwinglio comenzó con una definición general de providencia: "La providencia es el gobierno perdurable e inalterable de todas las cosas en el universo". [64] Dios es el gobernante y sustentador bueno, sabio y justo De todas las cosas, para que nada ocurra en el curso de la historia que se encuentra fuera de su cuidado y gobierno providencial. De acuerdo con Zwinglio, “Dios es todo -Conocer, todo -Potente, y bueno. Por lo tanto, nada escapa a Su atención, nada evade Sus órdenes y Su dominio, nada de lo que Él hace es algo bueno ”. [65]La predestinación es el aspecto de la providencia de Dios que se refiere a la buena voluntad de Dios para otorgar la salvación a los elegidos. En el sentido más estricto, la predestinación se centra especialmente en la elección de gracia de Dios, que muestra su misericordia inmerecida hacia aquellos a quienes se complace en salvar de la raza humana caída, y no en su determinación de dejar a otros en su condición perdida. Mientras que la elección de gracia muestra especialmente la misericordia de Dios, la determinación de Dios de no salvar a los no elegidos muestra su justicia. En consecuencia, Zwinglio definió la elección como "la libre disposición de la voluntad divina con respecto a aquellos que serán bendecidos". [66]Aunque la elección de la gracia de Dios tiene como corolario la no elección de aquellos a quienes Dios condena justamente al dejarlos en sus pecados, Zwinglio distinguió claramente este aspecto de la providencia de Dios de su elección misericordiosa y buena de algunos para la salvación. A pesar de la renuencia de Zwingli a tratar la determinación de Dios de no guardar a algunos como paralelos a la determinación de Dios de salvar a los elegidos, su decisión de formular la doctrina de la elección en el contexto de

la determinación providencial de Dios de todas las cosas preocupó a su sucesor, Bullinger. [67] Debido a Zwinglio encuentra su tratamiento de la predestinación en el contexto de su énfasis en el Dios de todo - incluidoProvidencia, Bullinger temía que su doctrina no enfatizara lo suficiente la bondad y la gracia de Dios en la elección de su pueblo en Cristo.

La doctrina de la predestinación de Peter Martyr Vermigli también es digna de atención. [68] Vermigli fue uno de varios teólogos italianos influyentes (incluido su buen amigo Girolamo Zanchius) que ejerció una influencia importante en el desarrollo temprano de la tradición teológica reformada. [69] La declaración más importante de la doctrina de predestinación de Vermigli se encuentra en su *Loci Communes* , una colección de conferencias, tratados y disputas de Vermigli que fue publicada póstumamente por Robert Masson en 1576. [70] Masson organizó estos escritos de acuerdo con el orden de los *Institutos* de Calvino . aunque sin distorsionar la estructura básica del pensamiento de Vermigli. [71]En su tratamiento de la doctrina de la predestinación, Vermigli siguió un patrón mucho más "escolástico" y racionalista que el que hemos presenciado hasta ahora en los escritos de Calvino y Bullinger. [72] Comenzó con una discusión introductoria de dos asuntos: la idoneidad de la doctrina de la predestinación para predicar y enseñar, y la "pregunta del lógico" de si existe o no una predestinación divina. [73] Solo después de abordar estos asuntos y ofrecer una defensa contra la objeción de que la predestinación conduce a una doctrina de "necesidad fatal" (*necesariamente quidem fatalem*) [74]¿Vermigli abordó directamente el tema de la predestinación? Al hacerlo, comenzó con una declaración amplia y general de predestinación y luego habló de una voluntad positiva de Dios en la elección y una voluntad negativa o permisiva de Dios en la reprobación.

En su definición inicial de predestinación, Vermigli sostuvo que Dios en su consejo divino (*consilium*) destinó o designó todas las cosas para su fin particular. [75] Aunque el consejo divino incluye la elección de algunos y la reprobación de otros, Vermigli procedió a vincular la predestinación divina especialmente con la elección y formuló la doctrina de reprobación con el uso de la doctrina escolástica de la voluntad "permisiva" o "pasiva" de Dios. En su definición formal de predestinación, Vermigli enfatizó el consejo de Dios para exhibir su amor hacia el suyo en Cristo:

> Por lo tanto, digo que la predestinación es el consejo más sabio [*propositum*] de Dios por el cual ha decretado firmemente desde antes de toda la eternidad llamar a aquellos a quienes ha amado en Cristo a la adopción de hijos, para ser justificados por la fe; y posteriormente, para glorificar a través de las buenas obras, aquellos que se conformarán a la imagen del Hijo de Dios, para que en ellos se declare la gloria y la misericordia del Creador. [76]

Por el contrario, en su definición de reprobación, Vermigli sostuvo que, aunque tenía su origen en la voluntad divina desde la eternidad, fue un acto pasivo de Dios en el que negó su amor a los no elegidos. En consecuencia, negó una voluntad directa o eficiente de Dios en la reprobación. Aquellos a quienes Dios escogió para no salvar son los pecadores caídos a quienes él pasó en el decreto divino. Así, Vermigli definió la reprobación como el decreto de Dios en la eternidad "no tener piedad de aquellos a quienes no ha amado". [77]

Aunque esto representa solo un esbozo de la doctrina de predestinación de Vermigli, ilustra algunas de las diferencias entre la doctrina de Vermigli y la que Bullinger defendió. A diferencia de Bullinger, Vermigli puso la doctrina de la predestinación en una forma mucho más escolástica, mostrando una considerable dependencia de una construcción tomista del consejo divino con su distinción entre la voluntad "eficiente" y "permisiva" de Dios. Vermigli, en su cuidadosa y extendida exposición de la voluntad divina, insistió en que todas las cosas caen dentro del alcance del consejo divino, ya sea mediante la voluntad directa y positiva o mediante la voluntad indirecta o permisiva. También estaba preparado para desarrollar más explícitamente el decreto de reprobación, vinculándolo con la voluntad pasiva de Dios y reconociendo que es paralelo en algunos, aunque no en todos, respeta el decreto de elección de Dios. En estos énfasis, mostró una disposición para explorar de manera bastante explícita y completa, a la manera de la tradición escolar, los diversos aspectos del consejo divino. Al hacerlo, se distinguió del manejo más cauteloso y moderado de la doctrina por parte de Bullinger, al menos como lo representan las fuentes que hemos considerado aquí.

Sin embargo, también se debe tener en cuenta que la doctrina de Vermigli se aproximó a Bullinger en algunos aspectos más que la de Calvino. Por ejemplo, compartió la presentación básicamente infralapsaria de Bullinger de

la predestinación: la elección de Dios para salvar a algunos supone la caída de todos los hombres en el pecado (*homo creatus et lapsus*). Además, al vincular la predestinación positivamente con la elección y solo pasivamente con la reprobación, él compartió la resistencia de Bullinger a plantear cualquier conexión directa entre la voluntad de Dios y la no supervivencia del reprobado. El hecho de que algunos no sean salvos no puede atribuirse a la voluntad eficiente de Dios; simplemente se quedan en su condición caída, una condición por la cual Dios no tiene ninguna responsabilidad última. La voluntad de Dios en relación con el reprobado es meramente pasiva, no activa. [78] De manera similar, con Bullinger, Vermigli resistió cualquier intento de establecer una conexión positiva entre la predestinación de Dios y la caída de Adán en el pecado.

Predestinación en las confesiones reformadas

Sin duda, las fuentes más importantes para determinar la doctrina reformada de la predestinación en el siglo XVI son las confesiones oficiales que fueron adoptadas por las iglesias reformadas. Además de la Segunda Confesión Helvética, discutida anteriormente con referencia a Bullinger, las siguientes confesiones ofrecen información sobre el entendimiento reformado de la doctrina hacia el cierre del primer período, y el más formativo, de la Reforma: la Confesión (Francesa) de Gallican de 1559, la Confesión de los Escoceses de 1560, el Catecismo de Heidelberg de 1563 y la Confesión de Bélgica de 1567. En cada una de estas confesiones, se expone la doctrina de la predestinación para subrayar los temas doctrinales de la incapacidad humana, la salvación por gracia a través de la obra de cristo, el propósito eterno que subyace en la provisión de la gracia de Dios para la salvación en Cristo, y el consuelo que esta enseñanza brinda al creyente. En aras de la brevedad, citaré las declaraciones más importantes de la doctrina en estas confesiones y luego ofreceré una síntesis de su enseñanza común.[79]

> El Galicana Confesión: “Creemos que a partir de esta corrupción y la condena general en el que se sumergen todos los hombres, Dios, según su consejo eterno e inmutable, llamó a los que él ha escogido por su bondad y misericordia solos en nuestro Señor Jesús Cristo, sin

consideración de sus obras, para mostrar en ellas las riquezas de su misericordia; dejando al resto en esta misma corrupción y condena para mostrar en ellos su justicia " .[80]

La confesión de los escoceses: “El mismo Dios y Padre eternos, quienes solo por gracia nos eligieron en su Hijo Cristo Jesús antes de que se estableciera la fundación del mundo, lo nombraron como nuestra cabeza, nuestro hermano, nuestro pastor y el gran obispo de nuestras almas. ” [81]

El Catecismo de Heidelberg: “¿Qué crees con respecto a la *santa iglesia católica* ? Que el Hijo de Dios, de toda la raza humana, desde el principio hasta el fin del mundo, reúne, defiende y preserva para Sí mismo, por Su Espíritu y Palabra, en la unidad de la verdadera fe, una Iglesia elegida para Vida Eterna; y que yo soy, y sigo siéndolo para siempre, un miembro vivo del mismo ” [82.]

La Confesión belga: “Creemos que, como toda la posteridad de Adán cayó en perdición y ruina por el pecado de nuestros primeros padres, Dios se manifestó tal como es; es decir, misericordioso y justo: misericordioso, ya que Él libera y preserva de esta perdición a todos los que Él, en su consejo eterno e inmutable de mera bondad, ha elegido en Cristo Jesús nuestro Señor, sin ningún respeto por sus obras; simplemente, al dejar a otros en la caída y la perdición en que se han involucrado ellos mismos ". [83]

Estas declaraciones confesionales comparten varios temas comunes. Todos ellos ven a la persona y la obra de Cristo, no solo en la provisión de la salvación sino también en su comunicación a los creyentes por la obra de su Espíritu, para estar enraizados en el propósito eterno de la elección de Dios. También parten de la convicción de que todos los seres humanos han caído en Adán y no están dispuestos e incapaces de volverse hacia Dios con fe y arrepentimiento, a menos que Dios los atraiga según su misericordia y gracia. La doctrina de la predestinación se centra principalmente en la elección misericordiosa de Dios para salvar a su pueblo. Aunque la doctrina incluye un decreto de elección y reprobación (gemina praedestinationis), hay una asimetría entre estos dos aspectos del consejo de Dios. La elección implica la

decisión positiva y misericordiosa de Dios en beneficio de Cristo para salvar a su pueblo. La reprobación involucra la justa decisión de Dios de "dejar" a los demás en sus pecados y condenarlos por su propio pecado. Sin abordar la cuestión más especulativa del orden relativo de los elementos dentro del decreto de Dios, estas confesiones representan la doctrina de la predestinación de una manera decididamente "infralapsaria": el decreto contempla a la raza humana en su condición caída, de modo que la ocasión y la causa adecuadas La condena del reprobado es su propio pecado e indignidad. Además, los dos temas principales que acentúa la doctrina de la predestinación son la gloria de Dios, quien es el único autor de la salvación de los creyentes y el consuelo de los creyentes.

Predestinación en la ortodoxia reformada temprana

Después de la codificación inicial de la doctrina de la predestinación en las confesiones reformadas de los mediados - XVI siglo, varios teólogos importantes articulan la doctrina en el período temprano de la ortodoxia reformada. Si bien estos teólogos continuaron con la diversidad de formulación del período anterior, generalmente reflejaron una formulación más desarrollada y "escolástica" de la doctrina de la predestinación y los decretos de Dios. [84] De este modo, se preparó el escenario para los primeros XVII - siglo controversias entre las iglesias reformadas, que fueron abordadas en el Sínodo de Dort en 1618 hasta 1619 y de la Asamblea de Westminster en 1643-1645. [85] Dado que las confesiones producidas por estosXVII - siglo asambleas de las iglesias reformadas nos llevan más allá del siglo XVI, me limitaré a identificar tres temas importantes que surgieron durante este período.

Primero, en este período, el orden preciso de los elementos del decreto de Dios se convirtió en un tema de discusión teológica, especialmente en los escritos de Theodore Beza y William Perkins, dos teólogos que defendieron vigorosamente la doctrina reformada de la predestinación. [86] Si bien los teólogos reformados no mostraron una diferencia de opinión significativa sobre el orden en que se ejecutó el propósito de Dios en la historia, la distinción entre infralapsarianismo y supralapsarianismo reflejó dos puntos de vista diferentes del orden de los distintos elementos incluidos en el decreto eterno de Dios. Mientras que el infralapsarianismo ve el decreto de Dios para elegir o no elegir la salvación como "abajo" (*infra*) o lógicamente posterior

a su decreto para permitir la caída en pecado (*lapsus*), el supralapsarianismo considera el decreto de predestinación de Dios como "arriba" (*supra*) o lógicamente antes de su decreto con respecto a la caída. En la posición infralapsaria, los objetos del decreto de Dios se crean y son pecadores caídos (*homo creatus et lapsus*); en la posición supralapsaria, los objetos del decreto de Dios son increados y pecadores no caídos (*homo creabilis et labilis*). El orden de los elementos en el decreto de Dios en el esquema infralapsario es el siguiente:

1. El decreto para glorificarse a sí mismo en la creación de la raza humana.
2. El decreto para permitir la caída.
3. El decreto para elegir a algunos de los caídos de la raza humana a la salvación y pasar por otros y condenarlos por sus pecados.
4. El decreto para proveer salvación para los elegidos a través de Jesús Cristo

El orden de los elementos en el decreto de Dios en el esquema supralapsario es el siguiente:

1. El decreto para glorificarse a sí mismo a través de la elección de unos y la no elección de otros.
2. El decreto para crear el elegido y el reprobado.
3. El decreto para permitir la caída.
4. El decreto para proveer salvación para los elegidos a través de Jesús Cristo

Mientras que la diferencia entre los puntos de vista y infralapsaria supralapsariano convirtió en una ocasión para la discusión teológica en el período de la ortodoxia reformada a tiempo, es significativo que la XVII - sigloLas confesiones que ofrecen la codificación final y más completa de la vista Reformada, los Cánones de Dort y los Estándares de Westminster, no otorgan estatus confesional a ninguna vista. Estas confesiones tienden a expresar la doctrina de la predestinación de manera infralapsaria, considerando la elección como una expresión positiva de la voluntad de Dios para salvar a algunos de la raza humana caída y la reprobación como una expresión negativa de la voluntad de Dios de "pasar" por los demás y condenar ellos por sus pecados. El debate sobre el orden de los elementos dentro del decreto de Dios evidencia un enfoque más escolástico, incluso especulativo, de la doctrina de la predestinación en el período de la ortodoxia reformada temprana. Sin embargo, no produjo ningún cambio sustancial en el consenso de confesión de la tradición reformada con respecto a la doctrina.

En segundo lugar, otro tema que surgió en este período se relacionó con la teología de Theodore Beza (1519–1605), quien buscó defender la doctrina de Calvino contra sus críticos. Además de varias obras importantes sobre la doctrina de la predestinación, Beza fue una figura de transición importante en las discusiones reformadas posteriores de la relación entre el propósito de la elección de Dios y el alcance o diseño de la obra de expiación de Cristo. Durante el curso de su conflicto con el teólogo luterano, Jacob Andreae, Beza criticó la fórmula tradicional de que la muerte de Cristo era "suficiente para todos, pero eficiente solo para los elegidos". [87]En la estimación de Beza, esta fórmula se expresó de manera ambigua, ya que la preposición "para" en la declaración podría interpretarse de varias maneras. Para eliminar cualquier ambigüedad, Beza insistió en que la muerte de Cristo estaba destinada a proveer solo para la salvación de los elegidos. Si bien Beza reconoció la suficiencia y la perfección de la obra de Cristo, fue uno de los primeros en enseñar explícitamente la doctrina de la expiación definida o particular. Como Calvino no abordó explícitamente la cuestión de la extensión o el diseño de la obra de expiación de Cristo, [88]Al menos no de la manera en que lo hizo Beza durante esta controversia, algunos estudiantes de la historia de la teología reformada han planteado la cuestión de si la doctrina reformada posterior de la expiación definitiva, que se codificó en el segundo jefe de la doctrina de los Cánones de Dort, es consistente con la enseñanza de Calvino y la tradición reformada anterior. En los estudios sobre el desarrollo de la teología reformada en este período, la cuestión de la continuidad o discontinuidad de la doctrina entre Calvino y la posterior ortodoxia reformada se ha planteado como una cuestión de "Calvino y los calvinistas". [89]Algunos intérpretes argumentan que Beza y los teólogos del período ortodoxo divergieron de la visión más cristocéntrica de Calvino de la predestinación. Sin embargo, las afirmaciones de estos intérpretes que enfrentan a Calvino contra los calvinistas posteriores han sido refutadas con habilidad. Mientras que los teólogos del período ortodoxo pusieron la doctrina de Calvino en una forma más escolástica, no abandonaron el énfasis de Calvino en la elección en Cristo. También hay indicios de la doctrina posterior de la expiación definitiva en los escritos de Calvino. [90]

Y en tercer lugar, el debate sobre el grado de continuidad o discontinuidad

entre la perspectiva de Calvino de la predestinación y la de la ortodoxia reformada ha puesto de relieve una larga - de pie pregunta respecto a la doctrina de la tradición reformada de la predestinación: ¿La doctrina de la predestinación, especialmente en el período de la ortodoxia, ¿Asume cada vez más el carácter de un “dogma central”? Como se ha señalado en la introducción a este capítulo, varios XIX - y principios del XX - siglo intérpretes de la teología de la Reforma avanzaron la tesis de que Calvino y la tradición reformada establecen una teología predestinatario que difería significativamente de la tradición luterana con su enfoque en la doctrina de la justificación .[91] De acuerdo con estos intérpretes, la tradición reformada articuló una teología que comenzó desde el punto de partida de la voluntad predestinadora soberana de Dios. Todos los elementos o temas del sistema de teología reformado fueron deducidos lógicamente o derivados de este punto de partida. La doctrina del decreto de Dios se transmutó en un "decretalismo" que subordinó la cristología, el estudio de la persona y la obra de Cristo y la neumatología, el estudio de la comunicación del Espíritu Santo de los beneficios de la obra de Cristo a los creyentes, a la doctrina. de Dios. [92]

Entre los intérpretes recientes de la doctrina reformada de la predestinación, Richard Muller ha ofrecido un caso extenso y convincente contra la tesis del "dogma central". Según la interpretación de Muller de la tradición reformada, hubo antecedentes significativos de la visión reformada en los períodos patrístico y medieval, y hubo diferencias considerables de acento y enseñanza entre los teólogos reformados a lo largo de los siglos xvi y xvn. Si bien las continuidades y discontinuidades de la formulación estuvieron presentes a lo largo de este período, la diferencia entre la formulación temprana de la doctrina en Calvino y sus contemporáneos y la formulación posterior del período ortodoxo fue en gran parte una cuestión de colocar posiciones doctrinales similares en una forma más "escolástica". . Sin embargo, El método y la forma escolástica del período ortodoxo no produjeron una posición teológica fundamentalmente diferente sobre la doctrina de la predestinación. En comparación con la formulación de Calvino de la doctrina, la formulación ortodoxa posterior no reflejaba más el decretalismo o la metafísica predestinariana que Calvino. Al igual que Calvino y los teólogos reformados anteriores, la doctrina de la predestinación estaba íntimamente vinculada y correlacionada con los énfasis típicos de la Reforma en la salvación solo por gracia a través de la obra de Cristo solo. Ya que los pecadores humanos caídos son incapaces de salvarse a sí mismos, y dado que la fe requerida para beneficiarse de la obra salvadora de Cristo es un

don de Dios,

Resumen y observaciones finales

Mientras mi estudio de la doctrina de la predestinación en el XVI - siglo Reforma sólo ofrece una visión general de las formulaciones doctrinales de este período, proporciona una base para unas pocas observaciones finales.

En primer lugar, la doctrina de la Reforma de la predestinación y la elección se basa en un compromiso con la enseñanza de la Escritura y representa una continuación de un largo - de pieherencia agustiniana. Contrariamente a las enseñanzas del pelagianismo y semi-Pelagianismo, que otorga una medida de autonomía humana y libre albedrío en la respuesta del creyente al llamado del evangelio a la fe y al arrepentimiento, la doctrina de la predestinación enfatiza los temas de la salvación solo por gracia y la iniciativa divina de proporcionar la salvación mediante la obra de Cristo. solo. En lugar de representar una desviación de la doctrina de la justificación solo a través de la fe, la doctrina de la predestinación articula la preocupación principal de la Reforma de enraizar las doctrinas de la cristología y la eclesiología en la determinación de Dios de otorgar la salvación a los pecadores caídos en Cristo, ninguno de los cuales es capaz de tomar la iniciativa de volverse hacia Dios o responder favorablemente al llamado del evangelio.

Por otra parte, a pesar de las diversas formas en que Decimosexta - sigloLos teólogos reformados formularon la doctrina de la predestinación, son evidentes varios temas comunes, que fueron codificados en las principales confesiones reformadas del período. Si bien la doctrina de la predestinación nunca fue un "dogma central" o principio organizador de la teología reformada, sí encontró una aceptación común entre los principales teólogos de la época. A pesar de que más rasgos escolásticos de la doctrina surgieron solo a fines del siglo XVI, como la cuestión del orden relativo de los elementos del eterno consejo o decreto de Dios o la cuestión del diseño que subyace en la obra de expiación de Cristo, varias características de la doctrina. fueron comúnmente abrazados. Aunque algunos teólogos formularon la doctrina de la doble predestinación más rigurosamente que otros, los principales teólogos de la tradición reformada afirmaron tanto la elección misericordiosa de Dios como la no elección o reprobación de otros. Por un lado, insistieron en que la salvación y la obra de Cristo en la provisión de la salvación estaban arraigadas en la gracia de Dios en y para que Cristo salve a algunos pecadores caídos y les otorgue el don de la fe mediante el cual abrazar la promesa del evangelio. Y, por otro lado, afirmaron la justa determinación de Dios de dejar a otros en su estado perdido y condenarlos

por sus pecados y desobediencia voluntaria. En este sentido, los teólogos reformados del período reconocieron comúnmente la asimetría que se obtiene entre la gracia de Dios de salvar a algunos y su justa elección de no salvar a otros. insistieron en que la salvación y la obra de Cristo al proporcionar la salvación estaban arraigadas en la gracia de Dios en y para que Cristo salvara a algunos pecadores caídos y les concediera el don de fe mediante el cual abrazar la promesa del evangelio. Y, por otro lado, afirmaron la justa determinación de Dios de dejar a otros en su estado perdido y condenarlos por sus pecados y desobediencia voluntaria. En este sentido, los teólogos reformados del período reconocieron comúnmente la asimetría que se obtiene entre la gracia de Dios de salvar a algunos y su justa elección de no salvar a otros. insistieron en que la salvación y la obra de Cristo al proporcionar la salvación estaban arraigadas en la gracia de Dios en y para que Cristo salvara a algunos pecadores caídos y les concediera el don de fe mediante el cual abrazar la promesa del evangelio. Y, por otro lado, afirmaron la justa determinación de Dios de dejar a otros en su estado perdido y condenarlos por sus pecados y desobediencia voluntaria. En este sentido, los teólogos reformados del período reconocieron comúnmente la asimetría que se obtiene entre la gracia de Dios de salvar a algunos y su justa elección de no salvar a otros. afirmaron la justa determinación de Dios de dejar a otros en su estado perdido y condenarlos por sus pecados y desobediencia voluntaria. En este sentido, los teólogos reformados del período reconocieron comúnmente la asimetría que se obtiene entre la gracia de Dios de salvar a algunos y su justa elección de no salvar a otros. afirmaron la justa determinación de Dios de dejar a otros en su estado perdido y condenarlos por sus pecados y desobediencia voluntaria. En este sentido, los teólogos reformados del período reconocieron comúnmente la asimetría que se obtiene entre la gracia de Dios de salvar a algunos y su justa elección de no salvar a otros.

Finalmente, la doctrina de la predestinación y la elección estaba estrechamente vinculada con dos énfasis que también pertenecen a la doctrina de la justificación. El primero de estos énfasis fue el honor de Dios como el único Salvador de su pueblo. La doctrina de la predestinación milita contra cualquier punto de vista de la salvación que otorgue a los pecadores caídos cualquier parte para contribuir a su propia salvación. En el tratamiento de Calvino de la doctrina, por ejemplo, la predestinación expresa claramente que la salvación del pueblo de Dios nace de la generosidad inmerecida de Dios solo en Cristo. [93]El segundo de estos énfasis fue el consuelo que se deriva de la doctrina de la elección. Lejos de socavar la seguridad de la salvación del creyente, la doctrina de predestinación y elección ofrece a los creyentes una

base sólida de consuelo. Cuando el conocimiento de la gracia de Dios para con nosotros en Cristo se ve como el único "espejo" adecuado de la elección, lo que sigue es una garantía de la gracia y la misericordia de Dios que no depende del hilo delgado de nuestra elección y perseverancia, sino de la cadena inquebrantable. de la soberana gracia y misericordia de Dios. Si Dios ama a su pueblo en Cristo desde toda la eternidad, entonces nada podrá separarlos de su amor o frustrar la realización de su buen propósito para salvarlos.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Agustín. Cuatro escritos anti-pelagianos . Trans. John A. Mourant y William J. Collinge. Padres de la Iglesia 86. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992.

Calvino juan La atadura y la liberación de la voluntad: una defensa de la doctrina ortodoxa de la elección humana contra Pighius . Editado por A. N. S. Lane. Traducido por G. I. Davies. Textos y estudios en Reforma y Pon - Reforma del Pensamiento 2. Grand Rapids, MI: Baker, 1996.

——— -. Los comentarios de Calvino . Vol. 22, Comentarios sobre la Epístola del Apóstol Pablo a los Hebreos; Comentarios sobre las epístolas católicas . Traducido por John Owen. 1844-1856. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1981.

——— -. Con respecto a la eterna predestinación de Dios . Traducido por J. K. S. Reid. Louisville: Westminster John Knox, 1997.

——— -. Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

Luther, Martin. Las obras de Lutero . Editado por Jaroslav Pelikan y Helmut T. Lehmann. Ed. Americana 82 vols. (proyectado). Filadelfia: Fortaleza; St. Louis, MO: Concordia, 1957–.

Fuentes secundarias

Bray, Doctrina de la predestinación de John S. Theodore Beza . Bibliotheca Humanistica & Reformatorica 12. Nieuwkoop: De Graaf, 1975.

Clark, R. Scott. “Elección y predestinación: las expresiones soberanas de Dios (3.21–24)”. En Una guía teológica de los institutos de Calvino: Ensayos y análisis , editado por David W. Hall y Peter A. Lillback, 90–122. Calvino 500. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008.

Graafland, Cornelis. Van Calvijn tot Barth: Oorsprong on ontwikkeling van de leer der verkiezing in the Gereformeerd Protestantisme [De Calvino a

Barth: El origen y el desarrollo de la doctrina de la elección en el Protestantismo Reformado]. 's-Gravenhage, Países Bajos: Uitgeverij Boekencentrum, 1987.

Jacobs, Paul. Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvino . Kasel: Oncken, 1937.

James, Frank A., III. Peter Martyr Vermigli y la predestinación: la herencia agustiniana de un reformador italiano . Monografías teológicas de Oxford. Nueva York: Oxford University Press, 1998.

Klooster, Doctrina de la predestinación de Fred H. Calvino . Grand Rapids, MI: Baker, 1977.

Kolb, Robert. Elección, elección y el método teológico de Wittenberg: de Martin Luther a la fórmula de Concord . Libros trimestrales luteranos. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

Muller, Richard A. Christ y el Decreto: cristología y predestinación en la teología reformada de Calvino a Perkins . Studies in Historical Theology 2. 1986. Repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1988.

Nicole, Roger. Moyse Amyraut (1596–1664) y la controversia sobre la gracia universal: primera fase (1634–1637) . PhD Diss., Universidad de Harvard, 1966.

Rouwendal, Pieter. "La Doctrina de la Predestinación en la Ortodoxia Reformada". En Un Acompañante de la Ortodoxia Reformada , editada por Herman J. Selderhuis, 553–89. Los compañeros de Brill a la tradición cristiana 40. Leiden: Brill, 2013.

Trueman, Carl R. "Elecciones: la teología de Calvino y su temprana recepción". En la teología de Calvino y su recepción: disputas, desarrollos y nuevas posibilidades , editado por J. Todd Billings y I. John Hesselink, 97–120. Louisville: Westminster John Knox, 2012.

Venema, Cornelis P. Heinrich Bullinger y la Doctrina de la predestinación: ¿Autor de 'La otra tradición reformada'? Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

Warfield, Benjamin B. El Plan de Salvación . Rev. ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, nd

---

1 . La siguiente declaración del Concilio de Trento, que trata la manera en que los pecadores caídos pueden cooperar libremente con la gracia de Dios y disponerse para la justificación, es representativa de la visión católica romana: "Ellos, quienes por los pecados están alejados de Dios, pueden ser dispuesto a través de la aceleración y la gracia de asistencia, para convertir a sí mismos a su propia justificación, asintiendo libremente hacia y co - operar con ese dicho gracia “Philip Schaff,. Los credos de la cristiandad: con una historia y Notas críticas , vol. 2, Los credos griegos y latinos , rev. David S. Schaff (1877; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1985), 92.

2 . Para la doctrina de Agustín, vea Agustín, Cuatro escritos anti-pelagianos , trad. John A. Mourant y William J. Collinge, Padres de la Iglesia 86 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1992); Donato Ogliari, Gratia et Certamen: La relación entre la gracia y el libre albedrío en la discusión de Agustín con los llamados semipelagianos (Leuven: University Press,

2003); J. B. Mozley, Un Tratado sobre la Doctrina Agustina de la Predestinación , 2ª ed. (Nueva York: E. P. Dutton, 1878).

3 . En el siglo XIV, los puntos de vista de Agustín fueron adoptados y defendidos por Thomas Bradwardine y Gregory de Rimini, quienes anticiparon los puntos de vista de los reformadores del siglo XVI. Para los tratamientos del agustinismo medieval, véase Heiko A. Oberman, el arzobispo Thomas Bradwardine, un agustino del siglo catorce: un estudio de su teología en su contexto histórico (Utrecht: Kemink y Zoon, 1958); Gordon Leff, Bradwardine y los pelagianos: un estudio de su "De Causa Dei" y sus opositores (Cambridge: Cambridge University Press, 1957); y P. Vigneaux, Justification and predestination au XIVe siècle: Duns Scot, Pierre d'Auriole, Guillaume d'Occam, Gregoire de Rimini (París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981).

4 . Cf. Heinrich Bullinger, Der Alt Gloub [La vieja fe] (Zurich: Froschouer, 1537). El tratado de Bullinger es un ejemplo sorprendente de la afirmación del reformador de no ser novedad sino de redescubrir la "antigua fe" de la iglesia cristiana. Para un tratamiento de este ensayo y su significado, vea Cornelis P. Venema, "Heinrich Bullinger Der Alt Gloub ('La vieja fe'): Una disculpa por la reforma", MAJT 15 (2004): 11–32.

5 . Cf. Benjamin B. Warfield, El Plan de Salvación , rev. ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, sf), 14: “Que Dios actúa sobre un plan en todas sus actividades, ya se da en el teísmo. En el establecimiento de un Dios personal, esta pregunta está cerrada. Para persona significa propósito: precisamente lo que distingue a una persona de una cosa es que sus modos de acción son intencionales, que todo lo que hace está dirigido a un fin y procede a través de la elección de los medios para ese fin ". El estudio de Warfield sigue siendo una presentación magistral de La doctrina de la predestinación y elección.

6 . Por esta razón, a veces se hace una distinción entre lo que se denomina pretensión (del lat. Praeterire , "pasar"), que es una expresión de la voluntad negativa de Dios de no salvar el reprobado, y la condena , que es una expresión de La justicia de Dios al castigar al reprobado por su pecado. En la parte final de este capítulo, tendré ocasión de abordar la diferencia que surgió en la teología reformada posterior entre infralapsarianismo y supralapsarianismo . La posición infralapsaria enfatiza especialmente que la voluntad de Dios con respecto al reprobado es un ejemplo de pretensión.

7 . Por ejemplo, Werner Elert afirma que la predestinación era, en el mejor de los casos, "un pensamiento meramente auxiliar" en la teología de Lutero. Elert, La estructura del luteranismo , trad. Walter A. Hensen (St. Louis, MO: Concordia, 1962), 1: 123.

8 . Para una traducción al inglés de este trabajo, vea LW 33. Para un tratamiento extenso del trabajo de Lutero, que incluye una historia de su recepción en la tradición luterana en desarrollo, vea Robert Kolb, Elección del límite, Elección y Método teológico de Wittenberg: Desde Martín Lutero hasta La Fórmula de Concordia , Lutheran Quarterly Books (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005).

9 . Para una traducción al inglés de De libero arbitrio de Erasmus, ver Ernst F. Winter, ed. y trans., Erasmus-Lutero: Discurso sobre el libre albedrío (Nueva York: Continuum, 1961), 3–94. Para estudios recientes sobre el intercambio entre Erasmus y Lutero, escritos por respetados teólogos luteranos, ver Gerharde O. Forde, La cautivación de la voluntad: Lutero contra Erasmus en Libertad y esclavitud , ed. Steven D. Paulson, Lutheran Quarterly Books (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005); y Kolb, Bound Choice , 11-28.

10 . Incluso para 1521, Lutero hizo la siguiente afirmación en su Afirmación de todos los artículos : "Es un error profundo y ciego enseñar que la voluntad es libre por naturaleza y puede, sin gracia, recurrir al espíritu, buscar la gracia y desearla. . En realidad, la voluntad trata de escapar de la gracia y se enfurece cuando está presente. . . . Estas enseñanzas [concernientes al libre albedrío] han sido inventadas para insultar y restar valor a la gracia de Dios ”. LW 32:93.

11 . Martín Lutero, La atadura de la voluntad , LW 33:43.

12 . Ibid., LW 33: 289.

13 . Ibid., LW 33: 181.

14 . Ibid., LW 33:38.

15 . Ibid., LW 33: 290. Para las evaluaciones de esta distinción en la teología de Lutero, vea Paul Althaus, The Theology of Martin Luther , trad. Robert C. Schultz (Filadelfia: Fortaleza, 1966), 274–86; y David C. Steinmetz, Lutero en contexto , 2ª ed. (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 23–31.

16 . Vea a Steinmetz, Lutero en contexto , 12–22, para un análisis perspicaz de la diferencia entre los comentarios de Lutero y Agustín sobre Romanos 9 en sus escritos respectivos. Steinmetz identifica las áreas donde Lutero se diferencia de Agustín, especialmente en su preocupación de que la doctrina de la predestinación podría servir para socavar la seguridad de la salvación del creyente.

17 . Lutero, Bondage , LW 33: 118–19.

18 . Para un tratamiento de la relación de Melanchthon con Luther, vea Timothy J. Wengert, “Melanchthon y Luther / Luther and Melanchthon”, Lutherjahrbuch 66 (1999): 55–88, y Wengert, “La contribución de Philip Melanchthon al Debate de Lutero con Erasmus sobre la Bondage de la Voluntad ", en By Faith Alone: Ensayos sobre la justificación en honor de Gerhard O. Forde , ed. Joseph A. Burgess y Marc Kolden (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004), 110–24. Para un tratamiento de los primeros

comentarios de Melanchthon sobre la predestinación en Romanos 9, vea Robert Kolb, “Influencia de Melanchthon en la exégesis de sus estudiantes”, en Philip Melanchthon (1497–1560) y el Comentario , ed. Timothy J. Wengert y M. Patrick Graham (Sheffield, Inglaterra: Sheffield Academic Press, 1997), 194–215.

19 . Philipp Melanchthon, Loci Communes (1521), en Melanchthon and Bucer , ed. Wilhelm Pauck, LCC 19 (Filadelfia: Westminster, 1969), 25-26: "Creo que hace una gran diferencia que las mentes jóvenes estén inmediatamente imbuidas de esta idea de que todas las cosas suceden, no de acuerdo con los planes y esfuerzos de los hombres, sino según la voluntad de Dios ".

20 . Para un tratamiento extenso de la controversia, vea Kolb, Bound Choice , 106–34.

21 . En la segunda y tercera edición de sus Loci Communes , Melanchthon comenzó a hablar de “tres causas de buena acción”: la Palabra de Dios, el Espíritu Santo y “la voluntad humana que acepta y no rechaza la Palabra de Dios. ” Melanchthons Werke en Auswahl , ed. Robert Stupperich, vol. 2, bk. 1 (Gütersloh: Bertelsmann, 1955), 243. Véase también Kolb, Bound Choice , 91–95. Al emplear el esquema de causas de Aristóteles, Melanchthon identificó la Palabra de Dios como "instrumental", el Espíritu como "creativo" y la voluntad humana como la causa "material" de la conversión. Si las formulaciones de Melanchthon son verdaderamente sinérgicas, sigue siendo un tema de debate entre sus intérpretes.

22 . “La Confesión de Augsburgo”, art. 4, en Schaff, Credos de la cristiandad , vol. 3, Los credos evangélicos protestantes , 10.

23 . “La Confesión de Augsburgo”, art. 18, en Schaff, Credos de la cristiandad , 3:18.

24 . Kolb, Bound Choice , 248–58.

25 . "La Fórmula de Concordia", art. 2, en Schaff, Credos de la cristiandad , 3: 107.

26 . Ibid., Art. 2, en Schaff, Credos de la cristiandad , 3: 113.

27 . Para estudios generales de la doctrina de la predestinación en la teología reformada, vea Harry Buis, Protestantismo histórico y predestinación (Filadelfia: Presbiteriano y reformado, 1958); Richard A. Muller, Cristo y el Decreto: cristología y predestinación en la teología reformada de Calvino a Perkins , Studies in Historical Theology 2 (1986; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1988); Cornelis Graafland, Van Calvijn tot Barth: Oorsprong in ontwikkeling van de leer der verkiezing in the Gereformeerd Protestantisme[De Calvino a Barth: El origen y el desarrollo de la doctrina de la elección en el protestantismo reformado] ('s-Gravenhage, Países Bajos: Uitgeverij Boekencentrum, 1987); Pieter Rouwendal, "La doctrina de la predestinación en la ortodoxia reformada", en A Companion to Reformed Orthodoxy , ed. Herman J. Selderhuis, Compañeros de Brill a la tradición cristiana 40 (Leiden: Brill, 2013), 553–89.

28 . Entre las muchas fuentes sobre la doctrina de la predestinación de Calvino, las siguientes son especialmente valiosas: Muller, Cristo y el Decreto , 17–38; Paul Jacobs, Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvino (Kasel: Oncken, 1937); Fred H. Klooster, Doctrina de la predestinación de Calvino(Grand Rapids, MI: Baker, 1977); François Wendel, Calvino: Los orígenes y el desarrollo de su pensamiento religioso (Nueva York: Harper y Row, 1963), 263–83; Carl R. Trueman, “Elecciones: la teología de la elección de Calvino y su recepción temprana”, en la teología de Calvino y su recepción: disputas, desarrollos y nuevas posibilidadesed. J. Todd Billings y I. John Hesselink (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 97–120; R. Scott Clark, “Elección y predestinación: las expresiones soberanas de Dios (3.21–24)”, en Una guía teológica de los institutos de Calvino: Ensayos y análisis , ed. David W. Hall y Peter A. Lillback, Calvino 500 Series (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 90–122.

29 . Para presentaciones representativas de la tesis de que la predestinación es un "dogma central" en la teología de Calvino y en el calvinismo posterior, vea Alexander Schweizer, Die Protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche , 2 vols. (Zurich: Orell, Füssli, 1854–56); Hans Emil Weber, Reformation, Orthodoxie Und Rationalismus , vol. 1, pt. 1, Von Der Reformation Zur Orthodoxie (Gütersloh: Gerd Mohn, 1937); Graafland, Von Calvijn tot Barth ; Ernst Bizer, Frühorthodoxie und Rationalismus (Zurich: EVZ Verlag, 1963). Para refutaciones críticas y persuasivas de esta tesis, vea Muller, Cristo y el Decreto, esp. 1–13, 177–82; Muller, “El uso y abuso de un documento: la tabula de predación de Beza , la controversia de Bolsec y los orígenes de la ortodoxia reformada”, en Escolasticidad protestante: Ensayos en reevaluación , ed. Carl R. Trueman y R. Scott Clark (Carlisle: Paternoster, 1999), 33–61; Willem J. van Asselt y Eef Dekker, "Introducción", en Reforma y escolástica: una empresa ecuménica , ed. Willem J. van Asselt y Eef Dekker, Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, Académico, 2001), 11-43.

30 . Para análisis útiles de la importancia de dónde Calvino colocó la doctrina de la predestinación en los Institutos , vea Richard A. Muller, “La colocación de la predestinación en la teología reformada: ¿tema o no-problema ?”, CTJ 40, no. 2 (2005): 184-210; Paul Helm, "Calvino, los 'Dos problemas' y la estructura de los institutos ", CTJ 42, no. 2 (2007): 341–48.

31 . Calvino, Institutos , 3.21.1. Además del tratamiento de Calvino de la predestinación en los Institutos , las siguientes fuentes ofrecen una amplia presentación de su punto de vista: John Calvino, The Bondage and Liberation of the Will: Una defensa de la doctrina ortodoxa de la elección humana contra Pighius , ed. A. N. S. Lane, trad. G. I. Davies, Textos y estudios en Reformation and Post - Reformation Thought 2 (Grand Rapids, MI: Baker, 1996); Calvino, acerca de la eterna predestinación de Dios , trad. J. K. S. Reid (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

32 . Calvino, Institutos , 3.21.1.

33 . Ibid., 3.21.

34 . Ibid., 3.21.5.

35 . Ibid., 2.21.6.

36 . Ibid., 3.21.7.

37 . Ibid., 3.23.1. En este pasaje, Calvino claramente tiene a la vista la posición luterana, que afirma la elección pero no la reprobación.

38 . Ibid., 3.23.3: "Que no acusen a Dios de injusticia si están destinados a morir por su juicio eterno, a lo que sienten, ya sea que lo hagan o no, que son guiados por su propia naturaleza de sí mismos. Cuan perversa es su disposición a protestar es evidente

por el hecho de que suprimen deliberadamente la causa de la condena, que se ven obligados a reconocer en sí mismos, para liberarse culpando a Dios ".

39 . Ibid., 3.23.6.

40 . Muller señala: “A diferencia de muchos de sus contemporáneos y sucesores, Calvino no se negó a la conclusión de que el permiso y la voluntad son uno en la mente de un Dios eterno y absolutamente soberano: la reprobación no se puede ver simplemente como un acto pasivo de Dios. . . . Sin embargo, en vista del énfasis de Calvino en el conocimiento de Dios, la reprobación no parece ser la coordenada exacta de la elección ”. Cristo y el Decreto , 24–25.

41 . Calvino, Institutos , 3.23.8.

42 . Ibid., 3.23.9.

43 . Ibid., 3.23.3.

44. Ibid., 3.24.5. El énfasis de Calvino en la comodidad de la doctrina de la predestinación es un tema común entre los teólogos reformados de la época. La predestinación, de una manera similar a la doctrina de la justificación solo por la fe, es una enseñanza que al mismo tiempo honra la iniciativa de Dios de la gracia en la salvación y sustenta la confianza del creyente en esa gracia. En contraste, la Iglesia Católica Romana en el Concilio de Trento rechazó la posibilidad de tal seguridad para los creyentes, a menos que, a modo de excepción, se le otorgue una "revelación especial" de la gracia de la elección de Dios: "Nadie, además, mientras él esté en esta vida mortal, hasta el momento, debe suponer en relación con el misterio secreto de la predestinación divina, como para determinar con certeza que ciertamente está en el número del predestinado; como si fuera verdad, que el justificado, o bien no puede pecar más, o, si lo hace, que se prometa un arrepentimiento seguro; porque excepto por revelación especial, no se puede saber a quién Dios ha elegido para sí mismo. "En Schaff,Credos de la cristiandad , 2: 103.

45 . Este lenguaje se deriva de los reformadores de David C. Steinmetz en las alas (Philadelphia: Fortress, 1971). Para una introducción útil a la obra y el pensamiento reformador de Bullinger, véase Bruce Gordon y Emidio Campi, eds,. Arquitecto de la Reforma: Una introducción a Heinrich Bullinger, 1504-1575 , Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI : Baker Academic, 2004).

46 . Para estudios generales de la doctrina de la predestinación de Bullinger, que dan cuenta del debate sobre la compatibilidad de su opinión con la de Calvino, ver Cornelis P. Venema, Heinrich Bullinger y la Doctrina de la predestinación: ¿Autor de 'La otra tradición reformada'? , Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, Académicos, 2002); Muller, Cristo y el decreto , 39–47; y Peter Walser, Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zussamenhang mit seiner Gotteshlehre (Zúrich: Zwingli Verlag, 1957).

47 . La controversia sobre la doctrina de la predestinación en Ginebra comenzó cuando Jerome Bolsec, un ex - carmelita monje y médico, atacó públicamente la doctrina de la predestinación de Calvino, el 16 de octubre de 1551. Para los materiales fuente originales y tratamientos de la controversia, véase Philip E. Hughes, El Registro de la Compañía de los Pastores de Ginebra en la época de Calvino (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966), 133–86; Philip C. Holtrop, The Bolsec Controversy on Predestination, de 1551–1555: Las declaraciones de Jerome Bolsec, y la respuesta de Juan Calvino, Teodoro Beza y otros teólogos reformados , vol. 1 bks. 1 y 2, Corrientes teológicas, el entorno y el estado de ánimo, y el juicio mismo(Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1993); y Venema, Heinrich Bullinger , 58–63.

48 . J. Wayne Baker, Heinrich Bullinger y The Covenant: The Other Reformed Tradition (Atenas: Ohio University Press, 1980). Mi estudio Heinrich Bullinger y la Doctrina de la predestinación ofrece una evaluación extensa y crítica de la afirmación de que Bullinger fue el autor de otra tradición reformada que privilegió la doctrina del pacto sobre la de la elección.

49 . Ernst Koch, "Die Textüberlieferung Der Confessio Helvetica Posterior Und Ihre Vorgeschichte", en Glauben und Bekennen: Vierhundert Jahre Confessio Helvetica Posterior , ed. Joachim Staedtke (Zúrich: Zwingli Verlag, 1966), 17.

50 . La Segunda Confesión Helvética fue traducida a quince idiomas y publicada en más de 115 ediciones. Podría decirse que es el más difundido de los símbolos reformados del siglo XVI. Las traducciones al inglés en lo que sigue están tomadas de The Book of Confessions , 2ª ed. (Oficina de la Asamblea General de la Iglesia Presbiteriana Unida en los Estados Unidos de América, 1970). A continuación, citaré la confesión por capítulo. El texto en latín de la Segunda Confesión Helvética se puede encontrar en Wilhelm Niesel, Bekenntnississchriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche (Zurich: A. G. Zollikon, 1938), 219–75.

51 . "La segunda confesión helvética", cap. 9: “Para las Escrituras evangélicas y apostólicas se requiere la regeneración de quien quiera ser salvo. Por lo tanto, nuestro primer nacimiento de Adán no contribuye a nuestra salvación. . . . Por lo tanto, el hombre que todavía no se ha regenerado no tiene libre albedrío para el bien, no tiene fuerza para realizar lo que es bueno ".

52 . Como dice Muller, "La yuxtaposición de la predestinación con el pecado y el problema de la voluntad representa una afirmación poderosa del monergismo soteriológico: la incapacidad humana responde directamente por la voluntad de Dios que elige". Cristo y el Decreto , 44. De especial importancia en el tratamiento de la Confesión. de antropología es el comentario de Bullinger sobre “preguntas curiosas” (curiosae quaestiones) que surgen al considerar la caída de Adán en el pecado: "Otras preguntas, tales como si Dios quiso que Adán cayera, y preguntas similares consideramos curiosas (a menos que sea posible que la maldad de los herejes u otros insultos nos obligue también a explicarlos) fuera de la Palabra de Dios, como lo han hecho con frecuencia los maestros piadosos de la Iglesia), sabiendo que el Señor prohibió al hombre comer del fruto prohibido y castigó su

transgresión "." La Segunda Confesión Helvética ", cap. 8. En esta declaración, Bullinger criticó oblicuamente la inclusión de Calvino de la caída dentro del decreto de Dios y se hizo eco de un argumento que previamente había avanzado en su correspondencia con Calvino durante la controversia con Bolsec.

53 . "La segunda confesión helvética", cap. 10.

54 . Ibídem.

55 . Ibídem.

56 . Ibídem. El latín dice: "Reprobi vero, qui sunt extra Christum".

57 . Ibídem.

58 . Ibídem.

59 . Ibídem.

60 . Ibídem.

61 . Ibídem. El latín dice: “Christus itaque sit speculum, in quo praedestinationem nostram contemplemur. "Perspicuum et firmum habebimus testimonium, nos en Libro vitae inscriptos esse, si communicaverimus cum Christo, y está en vera fide noster sit, nos eius simus". Cf. Calvino, Institutos , 3.24.5.

62 . "La segunda confesión helvética", cap. 10. Al igual que en sus otros escritos sobre el tema de la predestinación, las referencias de Bullinger a los escritos de Agustín muestran que se encuentra en la tradición exegética y teológica agustiniana.

63 . Para una discusión de cómo dos de los contemporáneos de Calvino, Wolfgang Musculus (1497–1563) y Peter Martyr Vermigli (1499–1562), trataron la doctrina de la predestinación, vea Muller, Cristo y el Decreto , 39–75. Mientras Muller encuentra a estos teólogos que emplean una "forma escolástica" más en su manejo de la doctrina, rechaza la afirmación de que esta forma afecta materialmente su comprensión de la predestinación o representa un alejamiento de la estrecha asociación de la doctrina de Calvino con la cristología y la soteriología. Al igual que en la teología de Calvino y Bullinger, "la predestinación y la cristología sirven para enfocar y fundamentar la estructura soteriológica y se desarrollan fuera del contexto de una preocupación general para delinear el patrón del trabajo divino en la economía de la salvación".Cristo y el Decreto , 68. Para la doctrina de la predestinación de Musculus, ver Wolfgang Musculus, Lugares comunes de la religión cristiana (Londres: R. Wolfe, 1563, 1578); Musculus, Loci communes sacrae theologiae (Basilea: Johannes Hervagius, 1560, 1568, 1573). Para la doctrina de Vermigli, vea Los lugares comunes de D. Peter Martyr Vermigli (Londres: Denham, 1583); Vermigli, Loci Communes D. Petri Martyris Vermigli (Londres, 1576; rev. Ed. 1583); Frank A. James III, Peter Martyr Vermigli y predestinación: la herencia agustiniana de un reformador italiano , monografías teológicas de Oxford (Oxford: Clarendon, 1998).

64 . Huldrych Zwingli, En Providence y otros ensayos , ed. William John Hinke (1922; repr., Durham, NC: Labyrinth, 1983), 136. Para una revisión de la doctrina de predestinación de Zwingli, vea Gottfried W. Locher, El pensamiento de Zwingli: Nuevas perspectivas , Estudios en la historia del pensamiento cristiano 25 (Leiden: Brill, 1981), 121–41.

65 . Zwinglio, en la Providencia , 180.

66 . Ibid., 184.

67 . Bullinger expresó su preocupación por la doctrina de la providencia de Zwingli en su correspondencia con Calvino con respecto a la controversia sobre la doctrina de la predestinación de Jerome Bolsec en Ginebra. Cuando Bolsec criticó las enseñanzas de Calvino, argumentó que su opinión de la predestinación era similar a la de Bullinger. En su correspondencia con Calvino, Bullinger expresó insatisfacción con las declaraciones incautas de Calvino y Zwingli sobre el tema de la predestinación y la providencia. Para una revisión de esta correspondencia, ver Venema, Heinrich Bullinger , 58–63.

68 . El tratamiento más completo de la vida y los escritos de Vermigli sigue siendo C. Schmidt, Peter Martyr Vermigli, Leben und ausgewählte Schriften (Elberfeld: R. L. Friderichs, 1858). Para un breve resumen de su vida, vea David C. Steinmetz, "Peter Martyr Vermigli", en Reformers in the Wings , 151–61. Para un resumen de su correspondencia con Bullinger, vea a Marvin W. Anderson, “Peter Martyr, teólogo reformado (1542–1562): Sus cartas a Heinrich Bullinger y John Calvino”, SCJ 4, no. 1 (1973): 41–64.

69 . Para los tratamientos más recientes de la doctrina de predestinación de Vermigli, particularmente en el marco de su escolástica aristotélica, vea John Patrick Donnelly, Calvinoismo y escolástica en la Doctrina del hombre y la gracia de Vermigli , Estudios en pensamiento medieval y reformado 18 (Leiden: Brill, 1976). especialmente 3–41, 116–49; Muller, Cristo y el decreto , 57–75; J. C. McClelland, "La Doctrina Reformada de la Predestinación: Según Peter Martyr", SJT 8, no. 3 (1955): 255–71; Santiago, Vermigli y Predestinación ; Frank A. James III, “Peter Martyr Vermigli: En la encrucijada del escolismo medieval tardío, el humanismo cristiano y el agustinismo resurgente”, en Trueman y Clark, escolástica protestante, 62–78.

70 . Vermigli, Loci comunas . Las referencias al tratado de Vermigli sobre la predestinación en las siguientes notas son de la edición revisada de 1583.

71 . Así Muller, Cristo y el Decreto , 58.

72 . Donnelly y James documentan la influencia en el pensamiento de Vermigli de Aquino y Escoto entre los escolásticos y de la doctrina desarrollada más explícitamente en Gregorio de Rimini y Martin Bucer entre los reformadores. Donnelly, calvinismo y escolástica , 125-29; Santiago, “Peter Martyr Vermigli”, 52–78.

73 . Vermigli, Loci communes , 3.1.1.

74 . Ibid., 3.1.5.

75 . Ibid., 3.1.5.
76 . Ibid., 3.1.11. Traducción de James, "Peter Martyr Vermigli", 75.
77 . Vermigli, Loci communes , 3.1.5.

78 . Como dice Muller, “la reprobación sigue siendo una voluntad negativa, una decisión de suspender la mediación y dejar a algunos hombres a un destino que ellos mismos tomen. Claramente, el fundamento escolástico del argumento de Vermigli no es la causa de una formulación más rígida de la predestinación sino de una concepción menos abiertamente determinista de los decretos ". Cristo y el Decreto , 66. Muller hace correctamente este punto en contra de la afirmación de John Patrick Donnelly que la doctrina de predestinación de Vermigli era más estricta que la de Calvino. "Calvinoist Thomism",Viator 7 (1976): 445, 448.
79 . Para una exposición más completa de las confesiones reformadas sobre la doctrina de la predestinación, ver Jan Rohls, Confesiones reformadas: teología de Zurich a Barmen , trad. John Hoffmeyer, Columbia Series en Teología Reformada (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 148–66.
80 . “La confesión galicana”, art. 12, en Schaff, Los credos de la cristiandad , 3: 366–67.

81 . "La Confesión Escocesa", 3.08, en el Libro de Confesiones . Si bien la doctrina de la predestinación en la Confesión de los escoceses se afirma de manera moderada y se enfoca solo en la gracia de los creyentes en Cristo, cabe destacar que John Knox, uno de sus autores principales, escribió una larga y fuerte defensa de la predestinación: una respuesta a una gran número de blasfemias causadas por un anabaptista, y de la predestinación eterna de Dios (Ginebra: Crespin, 1560).
82 . "El Catecismo de Heidelberg", en La buena confesión: credos ecuménicos y confesiones reformadas (Dyer, IN: Mid - America Reformed Seminary, 2013), 103.
83 . “La confesión belga”, art. 16, en Buena Confesión , 41.

84 . Además de Musculus y Vermigli, dos contemporáneos de Calvino que trataron la doctrina de la predestinación de una manera más "escolástica", otra figura de transición importante en el desarrollo de la ortodoxia reformada temprana fue Girolamo Zanchius. Para los tratamientos de la doctrina de predestinación de Zanchius, vea Muller, Cristo y el Decreto , 110–25; Venema, Heinrich Bullinger , 79–86.
85 . Para una revisión de este período y los debates sobre la doctrina de la predestinación, vea Rouwendal, “Predestinación en la ortodoxia reformada”, 568–89.

86 . Para la doctrina de la predestinación de Beza, ver Theodore Beza, Tabula Praedestinationis (Ginebra, 1555); John S. Bray, Doctrina de la predestinación de Theodore Beza , Bibliotheca Humanistica & Reformatorica 12 (Nieuwkoop: De Graaf, 1975); Muller, Cristo y el decreto , 79–96; Muller, “Uso y abuso de un documento”, 33–61. Para la doctrina de la predestinación de Perkins, vea William Perkins, The Workes of. . . Sr. William Perkins , vol. 2, A Golden Chaine, o The Description of Theologie , y A Treatise of the Manner and Order of Predestination (Cambridge, 1612-1619); Muller, Cristo y el decreto , 149–71; Muller, "Perkins ' A Golden Chaine: ¿Sistema predestinariano o Ordo Salutis esquematizado ?, ” SCJ 9, no. 1 (1978): 69–81. A Golden Chaine de Perkins fue escrita como una elaboración de la Tabula Praedestinationis de Beza . En su evaluación de la elaboración escolástica de Perkins de la doctrina de la predestinación, Muller concluye que "aunque la declaración de la doctrina de la predestinación se ha vuelto más elaborada en un sentido escolástico y, de hecho, más especulativa en términos de su declaración de prioridades lógicas, no se ha vuelto más determinista que la de Calvino, ni se ha vuelto menos cristológicamente orientada ”. Cristo y el Decreto , 170.
87 . Para una descripción del conflicto, ver Theodori Bezae , Ad Acta Colloqui Montisbelgardensis Tubingae edita, Theodori Bezae responsionis (Ginebra: Joannes le Preux, 1588); Jill Raitt, El coloquio de Montbéliard: Religión y política en el siglo XVI (Nueva York: Oxford University Press, 1993). En su defensa de la doctrina de la predestinación de Beza, William Perkins también enfatizó la intención divina al proporcionar y aplicar la obra de redención de Cristo a los elegidos. Ver Muller, Cristo y el Decreto , 168.

88 . Si bien Calvino estaba familiarizado con la expresión "suficiente para todos, eficiente para los elegidos" (pro ómnibus [... suficiente, sed pro electis ... ad efficaciam), que se encontró en las Sentencias de Peter Lombard, no le pareció adecuado. formulación. Vea los comentarios de Calvino sobre 1 Juan 2: 2 en los Comentarios de Calvino (1844–1856; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1981), 22: 173. Para los tratamientos de la extensión o diseño de la expiación en Calvino y luego en el calvinismo, vea W. Robert Godfrey, “Pensamiento reformado en la extensión de la expiación hasta 1618”, WTJ 37, no. 2 (1975): 133–71; Pieter L. Rouwendal, "La posición clásica olvidada de Calvino sobre el alcance de la expiación: sobre la eficiencia, la suficiencia y el anacronismo"WTJ 70, no. 2 (2008): 317-35; G. Michael Thomas, El alcance de la expiación: un dilema para la teología reformada desde Calvino hasta el consenso (1536–1675) , Monografías bíblicas y teológicas de Paternoster (Carlisle: Paternoster, 1997); Brian G. Armstrong, el calvinismo y la herejía de Amyraut: escolástica protestante y humanismo en la Francia del siglo XVII (Madison: University of Wisconsin Press, 1969); Muller, Cristo y el decreto , 33–35; Roger Nicole, Moyse Amyraut (1596–1664) y la controversia sobre la gracia universal: primera fase (1634–1637)(PhD diss., Universidad de Harvard, 1966). A mi juicio, los comentarios de Muller sobre las implicaciones de la visión de Calvino de la elección particular y la intercesión

sacerdotal de Cristo son especialmente apropiados: "Es superfluo hablar de un alcance hipotético de la eficacia de la obra de Cristo [en la teología de Calvino] más allá de su aplicación real. . Como se muestra en la doctrina de la elección, la salvación no se otorga generalmente sino a individuos. "La apelación del Evangelio es universal, pero la intercesión de Cristo, como la elección divina, es personal, individual, particular". Cristo y el Decreto , 35. Aunque Calvino no abordó explícitamente el alcance de la expiación a la manera de escritores posteriores, parece evidente que su doctrina de predestinación y de la obra de expiación de Cristo apuntaba en esta dirección.

89 . Para interpretaciones de la tradición reformada que buscan contrastar a Calvino con el Calvinoismo posterior, vea R. T. Kendall, Calvino and English Calvinoism to 1649 (Oxford: Oxford University Press, 1979); Basil Hall, "Calvino contra los calvinistas", en John Calvino: Una colección de ensayos distinguidos , ed. G. E. Duffield, trad. G. S. R. Cox y P. G. Rix, Courtenay Studies in Reformation Theology 1 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966), 19–37; Armstrong, el calvinismo y la herejía de Amyraut . Para una refutación convincente de este enfoque, vea Richard A. Muller, “Calvino y los 'calvinistas': evaluación de las continuidades y discontinuidades entre la reforma y la ortodoxia”, Parte 1, CTJ 30, no. 2 (1995): 345–75, y Parte 2,CTJ 31, no. 1 (1996): 125-60; Muller, The Calcom no adaptado: Estudios sobre la base de una tradición teológica , Oxford Studies in Historical Theology (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 3–8; Muller, Cristo y el decreto , esp. 175–82; Paul Helm, Calvino y los calvinistas (Edimburgo: Banner of Truth, 1982); Carl R. Trueman, "Calvino and Calvinoism", en The Cambridge Companion a John Calvino , ed. Donald K. McKim (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 225–44.

90 . Ver Muller, Cristo y el Decreto , 35, 175–82.

91 . Ver nota 29 arriba.

92 . Ver Richard A. Muller, "El mito de la 'teología decretal '", CTJ 30, no. 1 (1995): 159–67.

93 . Ver Calvino, Institutos , 3.21.1.

8

Creación, Humanidad y la Imagen de Dios

Douglas F. Kelly

RESUMEN

Al inspeccionar la enseñanza de los principales XVI - siglo reformadores sobre la creación, la humanidad, y la imagen de Dios, nos encontramos con una unanimidad general (con sólo pequeñas diferencias) entre ellos sobre la creación de la humanidad de Dios, seguido de la caída del hombre y la restauración divina . Todos interpretaron los primeros capítulos de Génesis y relatos del Nuevo Testamento (como en Romanos 5 y 1 Corintios 15) en una forma histórico - literal que evitó el alegorismo. En su mayor parte, los reformadores estaban en línea con la gran tradición teológica occidental sobre la creación, caída y redención del hombre, especialmente con Agustín (aunque lo criticaron en algunos lugares). Por lo general, no estaban muy lejos de Peter Lombard y Thomas Aquinas, aunque—a diferencia de Thomas, no vieron ninguna diferencia entre "imagen" y "semejanza" y tomaron más en serio los efectos de la caída en la mente humana. La mayoría de los reformadores protestantes basaron su doctrina en un trabajo exegético serio y aprovecharon muchos de los avances lingüísticos proporcionados por el Renacimiento. Estos XVI - siglo teólogos sentado una base intelectual sólida para toda su posterior interpretación de la Sagrada Escritura sobre la cuestión del Salmo 8: "¿Qué es el hombre?"

Introducción

La doctrina fundamental de las Escrituras es la creación de todas las cosas de

la nada por el Dios vivo. La Biblia comienza no con un argumento a favor de la existencia de Dios sino con su creación del universo. Génesis 1: 1 dice: "En el principio, Dios creó los cielos y la tierra". La creación de todas las cosas por parte de Dios se asume como la base de toda realidad, y con frecuencia es celebrada por la Ley, los Profetas y la Literatura de la Sabiduría.

La creación es tan fundamental para el Nuevo Testamento como lo es para el Antiguo. En el Nuevo Testamento, el prólogo del Evangelio de Juan dice: "En el principio estaba el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios. Él estaba en el principio con Dios. Todas las cosas se hicieron a través de él, y sin él no se hizo ninguna cosa que se hizo "(Juan 1: 1-3). De acuerdo con Hebreos 11: 3, "por fe entendemos que el universo fue creado por la palabra de Dios, de modo que lo que se ve no está hecho de cosas que son visibles".

Los libros del Nuevo Testamento se basan en gran medida en el relato del Génesis de la creación y la historia temprana de la raza humana. Se ha señalado que algunos 165 pasajes en Génesis se citan directamente o se aluden definitivamente en el Nuevo Testamento. [1] Casi todos los escritores del Nuevo Testamento se refieren en algún lugar a los primeros once capítulos del Génesis, y en ninguna parte existe la más mínima sugerencia de que alguno de ellos considerara la enseñanza de estos capítulos como mítica o alegórica. Cristo mismo se refirió en al menos seis ocasiones a asuntos relacionados en estos primeros capítulos de Génesis, y entendió que eran relatos veraces y relevantes que proporcionaron el trasfondo de la creación y la caída de la humanidad que vino a redimir. [2]

La Escritura y la teología de los reformadores mantienen unidas la creación y la redención

La Biblia se llama, con razón, "el libro de la redención", y el contexto de la redención es la creación de Dios del cosmos como puro y perfecto. En el tercer capítulo de Génesis, la caída de la humanidad y el resto del universo (que representó Adán) se había producido. La creación y la caída demostraron el origen del mal y la necesidad de que Dios redima a la humanidad y al cosmos de ese mal destructivo. El Dios creador se convierte en el redentor de su propio bien - amadaobra que había caído en pecado, que

luego había traído culpa, juicio, decadencia y muerte. La primera promesa del evangelio se encuentra en Génesis 3:15, cuando el Señor le promete a nuestra primera madre, Eva, que un descendiente de ella revertirá los efectos de la caída, con un costo inmenso para él y pérdida para el maligno, por lo tanto Ganando la victoria sobre el pecado, la muerte y el juicio final.

El evangelio nunca puede entenderse aparte de este contexto creacional, seguido de la caída y luego el largo desarrollo de las diversas fases del pacto de gracia redentor global, que garantiza la redención total y final por el mismo Dios que lo creó todo para comenzar. ! Como dijo una vez Atanasio, solo alguien tan infinitamente grande como el Creador sería lo suficientemente poderoso y sabio como para redimir ese orden creado, en cuyo centro están sus portadores de imagen, la humanidad, todos los cuales son descendientes de Adán y Eva. [3]

El enfoque general de los reformadores

Calvino unió la creación, la caída y la redención en el "argumento" inicial de su Comentario sobre el Génesis :

> Y, de hecho, aunque Moisés comienza, en este Libro, con la Creación del Mundo, no nos limita a este tema. Porque estas cosas deben estar conectadas entre sí; que el mundo fue fundado por Dios, y que el hombre, después de haber sido sometido a la luz de la inteligencia, y adornado con tantos privilegios, cayó por su propia culpa y, por lo tanto, fue privado de todos los beneficios que había obtenido; después, por la compasión de Dios, fue restaurado a la vida que había perdido, y esto a través de la bondad amorosa .de cristo para que siempre haya una asamblea en la tierra, que siendo adoptada en la esperanza de la vida celestial, pueda en esta confianza adorar a Dios. El fin al que se extiende todo el alcance de la historia es hasta este punto, que la raza humana ha sido preservada por Dios de tal manera que manifiesta su especial cuidado por su Iglesia. Porque este es el argumento del Libro. [4]

Bullinger cubrió casi el mismo terreno al unir temas creacionales y redentores, por ejemplo, en el primer sermón de su *Primera Década* . [5] Y al hacerlo, él y su amigo Calvino no estaban lejos de partes de la *Ciudad de Dios* de San Agustín (aunque criticaron algunos aspectos de su enseñanza).

Fue similar a Philipp Melanchthon, otro seguidor de Augustine y el asistente y sucesor de Luther, así como un amigo de Calvino y Bullinger (que se reunieron a través de algunos de los coloquios luteranos - calvinistas y que leyeron los escritos del otro). Melanchthon colocó la creación, y especialmente la creación del hombre a imagen de Dios, en el contexto de la elección de Dios de su iglesia. [6] Su maestro, Martín Lutero, en un tiempo anterior también había establecido claramente el evangelio en el contexto de la creación, la caída y la promesa. [7]

La creación y los atributos de Dios.

Los XVI - siglo reformadores protestantes siguieron generalmente en el tren de muchos padres de la iglesia y varios de los escolásticos medievales (con un poco de crítica de ambos) en resaltar la bondad original de la creación y su condición caída como el contexto para su redención por Cristo, el agente de creación. Comprendieron que, a pesar de toda su inmensidad y complejidad, el orden creado es temporal y finito y depende directamente de un poder externo y por encima de él. Este poder trascendente, cuyo trabajo creativo es el comienzo del primer capítulo de Génesis, se consideró que era el Dios trino (aunque algunos sintieron que uno no podía derivar la Trinidad de Génesis 1:26 solamente). [8] Elohim solo es eterno e infinito, no depende de nada fuera de sí mismo.

En otras palabras, vieron que de Dios eterna auto - existencia (tradicionalmente llamada aseidad - es decir, que existe en y por sí mismo, sin depender de nada que esté fuera de su propio ser) se demuestra (1) en la obra de la creación, y (2) en los nombres se le da en los libros de Moisés, especialmente aquellos que relacionan la obra de la creación.

(1) Creación de la Nada demuestra de Dios Auto - Existencia

Juan Calvino, por ejemplo, señaló que el verbo hebreo preciso utilizado para la creación de Dios (*bara*) se refiere a hacer de la nada todas las cosas, a veces en la tradición teológica posterior, llamada *creación absoluta* , y es un milagro reservado a Dios, mientras que verbo diferente, *yatsar* , significa "encuadrar o formar" (con materiales preexistentes), más tarde llamado

creación secundaria . *Bara* (en la raíz Qal) se usa en las Escrituras solo para describir la actividad de Dios, mientras que *yatsar* se puede usar para describir la actividad de los humanos o de Dios. [9]

En sus Sermones sobre los capítulos 1–11 de Génesis , Calvino resumió este punto en términos más simples para su congregación en Ginebra:

> Es por eso que Moisés dice que Dios creó el cielo y la tierra. Ahora, cuando usa la palabra "crear", indica que no hay ser a menos que exista solo en Dios. . . . Esta palabra "crear" nos dice que la existencia reside solo en él. Porque todo lo que tuvo un comienzo no es de sí mismo, es decir, no tiene nada propio sino que deriva su ser de otra cosa. [10]

(2) El yo de Dios : existencia sugerida por sus nombres

Los diversos nombres atribuidos a Dios en Génesis y Éxodo, Elohim y particularmente el "nombre de pacto (o redención)" que él da a su pueblo elegido, Yahvé (o Jehová), se entendieron para indicar la existencia eterna de Dios. Esto no era nada nuevo con los reformadores. Los padres de la iglesia habían visto mucho antes el significado de estos nombres divinos. Uno de los primeros reformadores protestantes, William Tyndale, traductor de todo el Nuevo Testamento y las partes anteriores del Antiguo (cuyo trabajo fue asumido en gran parte por los traductores de la Versión Autorizada de 1611), discutió el significado del nombre Jehová: “Jehová es el nombre de Dios, y ninguna criatura se llama así. Y es tanto lo que hay que decir como uno que es de sí mismo, y no depende de nada. Por otra parte, tan a menudo como ves LORD en letras grandes (salvo exista un error en la impresión) es en hebreo *Jehová* , tú que el arte, o el que es.” [11]

> Bullinger discutió este nombre de manera similar:
>
> Entre todos los nombres de Dios que es la más excelente que ellos llaman *Tetragrámaton* , que es (si así podemos decirlo), el cuatro - con letras nombre porque está compuesta de las cuatro letras espirituales, y se llama *J EHOVAH* . Se deriva del verbo - *sustantivo* , *Hovah* , antes del cual ponen a *Jod* , y lo hacen Jehová, es decir, Ser, o Yo soy, como el que es *autousia.*, un ser de si mismo; sin la ayuda de nadie para hacer que sea, sino dar para todo tipo de cosas; A saber, Dios eterno, sin principio ni fin, en quien vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser.

> A esto pertenecen especialmente esas palabras. . . . Y dijo Dios a Moisés: Yo soy el que soy; O bien, seré lo que seré. . . . Es decir, yo soy el Dios que será, y él me ha enviado quien es el Ser, la Esencia y Dios eterno. [12]

O como dice Calvino, “la Deidad en un sentido absoluto existe de sí misma” [13]. El significado de los nombres divinos indica esta cualidad esencial del Dios vivo: la aseidad. Solo Dios es Dios; sólo él posee los atributos de la eternidad y la auto Existencia, de poder omnipotente y omnisciente. Estos atributos nunca deben atribuirse a lo que él creó mediante ese poder trascendente.

Enseñanza de los reformadores en contraste con las teorías evolutivas posteriores

Antes examinamos la enseñanza de los reformadores en la imagen divina en el hombre, debemos considerar brevemente la brecha intelectual masiva entre su confianza en el sentido corriente de la Sagrada Escritura y el mensaje - Ilustración rechazo de su autoridad en cuanto a sus pretensiones de verdad histórica y científica. El XVIII - siglo de la Ilustración (especialmente en sus fases posteriores), coloca los poderes de la razón humana por encima de la revelación divina de tal manera que rechazaba gran parte de la cosmovisión bíblica y lo reemplazó con las teorías actuales de los que estaban en ese momento en el vanguardia intelectual.

Por esa razón, particularmente con el desarrollo del deísmo (que excluía la intervención de Dios en el mundo natural), muchos rechazaron abiertamente los milagrosos y especialmente los relatos bíblicos de la creación divina en el espacio de seis días, solo unos pocos miles de años atrás. Aquellos que sentían que necesitaban llegar a un acuerdo con estas formas tempranas de lo que luego se llamaría "secularismo" se enfrentaron al difícil problema de las reinterpretaciones propuestas de los milagros y la creación divina. Las dos visiones del mundo eran incompatibles: la creencia en la intervención divina y la creencia en el secularismo (también conocido como naturalismo) dieron cuenta contraria del significado de la naturaleza en general y del significado de la humanidad en particular.

Cualquier lectura seria de los reformadores demostrará que desarrollaron su doctrina sobre la base de la cosmovisión bíblica tradicional con su

compromiso con la intervención de Dios en el reino natural y su relato exacto en la Sagrada Escritura. Por supuesto, Lutero, Calvino y los demás reformadores eran muy conscientes de las antiguas formas de explicaciones secularistas del cosmos, como las teorías atómicas de Demócrito y Lucrecio, que no podían recurrir a Dios, ni a ningún milagro que pudiera realizar en el futuro. mundo. Pero descartaron estas teorías ateas y creyeron que con la verdad de las Escrituras, estaban de pie en la luz divinamente revelada por la cual solo podían dar sentido a la naturaleza y la humanidad.

Es imposible decir con certeza lo que habrían hecho con el deísmo y el evolucionismo unos doscientos o trescientos años después de su tiempo. Pero puede ser una observación justo sugerir que su compromiso con la clara enseñanza de las Escrituras Sagradas en el mundo y en portadores de la imagen de Dios habría hecho que ellos no más amigable con el mensaje - la Ilustraciónfilósofos que a los antiguos escritores atomizados, aunque esto La sugerencia no constituye prueba.

Sin embargo, hay una diferencia importante en lo que respecta Reforma - la era de los creyentes y la filosofía antigua: no era difícil para los pensadores cristianos que rechazan en el siglo XVI; Casi toda su cultura medieval lo había hecho mucho antes. Pero a los cristianos de hoy en día es mucho más difícil rechazar las formas *modernas* de la antigua teoría atómica y evolutiva griega. Esto se debe a que la mayor parte de la cultura occidental desde aproximadamente 1800 ha sentido que ha tenido que someterse a lo que entendió como la interpretación científica de la realidad natural. [14] por la mitad- y finales del siglo XIX, a la pregunta de las afirmaciones científicas reinantes sobre el mundo y cómo funciona en general se piensa poner uno en la categoría de la ignorancia y el oscurantismo (de manera que el rechazo tradicional de la pre - socráticos no lo hizo), y por lo tanto posiblemente para hacer su presentación del evangelio increíble para su propia generación.

Es por eso que tantos intérpretes cristianos de Génesis 1–11 sintieron que ya no era necesario aceptar el significado claro de los textos bíblicos sobre la creación del cosmos y de Adán y Eva. Al reinterpretar las doctrinas fundamentales de las Escrituras, por lo tanto, ya no tenían que depender directamente de cómo Lutero, Calvino, Bullinger y los demás reformadores expusieron estos pasajes.

Entonces, al estudiar los detalles de la enseñanza reformadora sobre el hombre a imagen de Dios, es útil tener en cuenta el panorama general, es

decir, una cosmovisión que rechaza una gran parte de lo que estos maestros de iglesia creyeron y enseñaron sobre la creación. Pero este no es el lugar para exponer de manera profunda estas diferencias presuposicionales cruciales que siempre se encuentran cerca de la superficie de cómo leemos la doctrina de la creación y la imagen de Dios de los reformadores e influyen directamente en lo que hacemos de su enseñanza. [15]

Así que sin trazar el desarrollo de la posterior - Ilustración interacción entre el cambio de puntos de vista de la ciencia y la teología cristiana, una referencia destacada podría ser suficiente para mostrar lo que sucedió cuando gran parte de la iglesia se rindieron a la enseñanza de la evolución en el siglo XIX. Nigel Cameron, por ejemplo, en su *Evolución y la Autoridad de la Biblia* , muestra cómo casi todos los comentaristas protestantes en Gran Bretaña, dentro de los veinte años de la publicación de *El origen de las especies de Darwin,* reinterpretaron drásticamente el Génesis 1-11 para permitir la teoría evolutiva.[16] Pero uno respira una atmósfera totalmente diferente en los comentarios sobre Génesis de Lutero, Calvino y Capito, el reformador de Estrasburgo y amigo de Juan Calvino. [17]

Permítanme sugerir algunos puntos que, argumentaría, demuestran que lo que los reformadores escribieron sobre la creación y la imagen de Dios es finalmente incompatible con la teoría evolutiva. Primero, trataron de basar su enseñanza en una interpretación histórico - literal directa del texto relevante de las Escrituras. Lo hicieron en oposición a gran parte de las representaciones alegóricas medievales de los textos bíblicos. Creían que lo que los diversos textos de las Escrituras expusieron debía entenderse por medio de una lectura sencilla de los originales hebreos y griegos.

Así, en sus comentarios sobre Génesis, por ejemplo, Lutero y Calvino aceptaron claramente la enseñanza de la creación directa de todas las cosas por parte de Dios en el espacio de seis días, solo unos pocos miles de años atrás. [18] Ese es el significado definido del texto sagrado. Para extender la edad del cosmos a miles de millones de años (para adaptarse a las vastas edades requeridas por la teoría evolutiva) se requiere un nuevo tipo de procedimiento alegórico "creativo" que nunca practicaron Lutero o Calvino.

En segundo lugar, en sus comentarios sobre Génesis y Romanos, y en otros lugares, los reformadores magisteriales enseñaron el significado central del

liderazgo de Adán sobre la raza humana y, por lo tanto, el significado de su caída (en la que toda su posteridad cayó con él) como fondo. a la gloriosa obra de redención a través de Cristo, el segundo Adán. El primer pecado de Adán trajo decadencia, enfermedad y muerte, según las Escrituras, y ese es el relato del pecado y la salvación que siguieron los reformadores. El pecado fue el origen del mal; No era el contexto del mundo prefallen.

Ellos entendieron que el lugar de Adán, el portador de la primera imagen de Dios, y su rebelión y sus consecuencias son cruciales para comprender lo que Cristo, como el último Adán, ha hecho para restaurarnos. Un punto de vista de la humanidad evolucionando gradualmente hacia algo así como "la imagen de Dios" de una especie inferior en un mundo ya marcado por la lucha y la muerte es contrario a todo lo que enseñaron los reformadores.

En tercer lugar, de todo lo que escribieron, los reformadores no podían haber aceptado la transferencia tácita de los atributos de Dios a la auto - suficiente proceso evolutivo. [19] Pero eso es precisamente lo que sucede en la enseñanza evolutiva abiertamente atea, aunque los evolucionistas teístas tratan de evitarla lo mejor que puedan. Sin embargo, los evolucionistas teístas, a pesar de todas sus buenas intenciones, son incapaces de tomar una lectura tan sencilla del texto bíblico como lo hicieron los reformadores.

Sin olvidar el panorama general de visiones del mundo incompatibles, pasemos ahora, en el tren de los reformadores, a ver qué nos enseña el significado histórico de los textos bíblicos relevantes sobre la creación del hombre a imagen de Dios. Digamos humildemente con Samuel de la antigüedad: “Habla, SEÑOR , que tu siervo oye” (1 Samuel 3: 9). Esa actitud se encuentra en el fundamento de la doctrina reformadora de la imagen de Dios. [20]

El contenido de la imagen de Dios en la humanidad.

Los XVI - siglo reformadores de acuerdo en que el hombre fue creado en la inocencia y la belleza por Dios en el sexto día de la creación.

Martin Lutero (1483–1546) y Huldrych Zwingli (1484–1531)

El primer reformador, Martín Lutero, fue claro al respecto. En uno de sus sermones, habló de la pureza de esta imagen original en la humanidad:

Tal imagen de Dios Adán fue cuando se creó por primera vez. Él era, en

> cuanto al alma, veraz, libre de error y poseedor de verdadera fe y conocimiento de Dios; y en cuanto al cuerpo santo y puro, es decir, sin los deseos impuros e inmundos de la avaricia, la lascivia, la envidia, el odio, etc. Y todos sus hijos, todos los hombres , habrían permanecido así desde su nacimiento si él no lo hubiera sufrido. ser desviado por el diablo y ser arruinado. [21]

En sus *Conferencias sobre Génesis 1–5* , Lutero habló de la dignidad de la humanidad por encima de todas las demás criaturas, indicada por el hablar de Dios dentro de sí mismo como un "consejo divino" que corresponde a una obra muy importante. [22] Lutero luego dibujó de Agustín *en la Trinidad* (libros 9–11), diciendo que

> La imagen de Dios es el poder del alma: la memoria, la mente o el intelecto y la voluntad. . . . Por lo tanto, la imagen de Dios, según la cual fue creado Adán, era algo mucho más distinguido y excelente, ya que obviamente no se adhirió la lepra del pecado ni a su razón ni a su voluntad. Tanto sus sensaciones internas como externas fueron todas de la clase más pura. [23]

El relato de Zwingli de la imagen era muy similar al de Lutero, aunque con menos detalles. Colocó la imagen principalmente en la mente, discutiéndola en su *De la claridad y certeza o poder de la Palabra de Dios* . [24]

William Tyndale (1494-1536)

El antiguo reformador inglés William Tyndale es más conocido por su excelente traducción de todo el Nuevo Testamento y de la primera mitad del Antiguo al inglés claro y hermoso, que trabaja a partir de los mejores textos griegos y hebreos de su época (más que de la Vulgata latina).). Sus traducciones, como lo ha declarado David Daniell, son "la base de todas las Biblias en inglés subsiguientes, incluida la célebre Versión Autorizada 1611, o la Versión King James, de la cual el Nuevo Testamento es 83% Tyndale". [25]

Tyndale fue, en muchos aspectos, un seguidor de mucho, aunque no de todos, lo que escribió Lutero, particularmente en asuntos relacionados con la justificación por la fe. Donald Dean Smeeton ha tratado de minimizar la influencia de Luther sobre Tyndale, con el fin de enraizarlo en el trabajo de Wyclif y los Lollards. [26] Pero David Daniell ha criticado este énfasis de Smeeton, quien, según él, "separa a Tyndale con demasiado entusiasmo de Lutero". [27]

De cualquier manera, lo que Lutero enseñó acerca de la creación del hombre a imagen de Dios probablemente fue llevado a cabo por Tyndale en los relativamente pocos lugares donde lo mencionó. Por lo general, se refería a la imagen de Dios en el contexto de nuestra relación con Cristo. Típicamente, en su segunda carta a Frith, Tyndale exhortó: "Lleve la imagen de Cristo en su cuerpo mortal, para que a su venida se haga semejante a la suya" .[28] Y en su prólogo al Sermón del Monte, escribió: , “Creer en la sangre de Cristo para la remisión del pecado. . . [es] la nueva generación [es decir, el nuevo nacimiento] y la imagen de Cristo ". [29] En su *obediencia de un hombre cristiano*, dijo, refiriéndose a Colosenses 3, "habéis puesto al nuevo hombre que se renueva a la imagen de quien lo hizo (es decir, Cristo)". [30]

Pero Tyndale también atribuyó la imagen directamente a Dios Padre. Anteriormente en su prólogo al Sermón del Monte, habló de que amamos a “nuestros hermanos por amor de nuestro Padre, porque fueron creados a su imagen”. [31] En su prólogo al Evangelio de Mateo, combinó “imagen de Dios”. tanto en términos de nuestra creación a imagen del Padre como en términos de nuestro deber cristiano de mostrar misericordia. [32]

Juan Calvino (1509-1564)

La enseñanza de Juan Calvino sobre la imagen de Dios es, por supuesto, mucho más completa y más sistemática que la de Tyndale, quien, aunque era un teólogo capaz, floreció antes en la Reforma y sirvió principalmente como traductor, por lo que escribió libros y ensayos ocasionales. . Calvino, el expositor y teólogo bíblico magisterial, sostuvo que, en lo que concierne al hombre, "el asiento apropiado de su imagen [es decir, de Dios] está en el alma". [33] Calvino entendió que "alma" y "espíritu" son esencialmente el lo

mismo y lo veía como "separable del cuerpo". [34] Creía que la conciencia humana, que teme el juicio, es un testigo del sentido de la inmortalidad humana. [35]

En la exposición de Génesis 1:26 de Calvino, que negó cualquier diferencia real entre el significado de “imagen” y A diferencia de la “similitud”. Segundo - siglo San Ireneo, San Agustín, y algunos de los escolásticos medievales que siguió Ireneo y Agustín, Calvino con razón vio, trabajando desde un entendimiento renacentista del hebreo, que "imagen" y "semejanza" eran palabras paralelas, explicativas entre sí (o *epexegéticas* , para usar una palabra más moderna): "Primero, sabemos que las repeticiones eran comunes entre los hebreos. , en el que expresan una cosa dos veces; luego, en la cosa en sí, no hay ambigüedad, simplemente el hombre se llama imagen de Dios porque es como Dios ". [36] Calvino continuó discutiendo los términos paralelos originales en hebreo (*tselem*y *demuth*):

> Porque, cuando Dios determinó crear al hombre a su imagen, que era una expresión bastante oscura, él para la explicación lo repite en esta frase, "De acuerdo a su semejanza", como si estuviera diciendo que iba a hacer al hombre, en quien Se representaría a sí mismo como en una imagen, por medio de marcas grabadas de semejanza. [37]

Thomas F. Torrance sostiene que Calvino empleó la palabra "grabado" en el sentido de "reflejar" a Dios, en lugar de poseer la imagen en sí mismo. [38] Esto parece ser consistente con el concepto de Calvino en los *Institutos* : "El hombre fue creado, por lo tanto, a imagen de Dios, y en él, el Creador tuvo el placer de contemplar como en un espejo Su propia gloria". [39] Pero al mismo tiempo, Calvino insistió en que la imagen es *interna* para el hombre: "La semejanza debe ser interna, en sí misma. Debe ser algo que no es externo a él, sino que es propiamente el bien interno del alma ” [40.]Por lo tanto, es mucho más que el brillo meramente superficial de una cara en un vaso. Es decir, quiénes somos y cómo debemos vivir, están determinados por el carácter de nuestro Dios creador.

Ser hechos a la imagen del carácter de Dios se ve en nuestra obligación de reflejar la bondad del Señor para con todas las personas: "No debemos considerar que los hombres merecen ser ellos mismos, sino mirar la imagen

de Dios en todos los hombres, a lo que debemos honor y amor . . . Por lo tanto, cualquiera que sea el hombre con el que te encuentres, quien necesite tu ayuda, no tienes razón para negarte a ayudarlo ". [41]

Calvino interpretó Génesis 1:26 a la luz de la discusión del Nuevo Testamento sobre la renovación de la imagen viciada en Cristo. Por lo tanto, es necesario mirar al Cristo encarnado, para "ver más claramente aquellas facultades en las que el hombre sobresale, y en las que se debe considerar el reflejo de la gloria de Dios" (Calvino se refirió a Ef. 4:24 y Col. 3:10). Añadió,

> Ahora debemos ver lo que Pablo comprende principalmente en esta renovación. En primer lugar, él postula el conocimiento, luego la justicia pura y la santidad. De esto inferimos que, para empezar, la imagen de Dios era visible a la luz de la mente, en la rectitud del corazón y en la solidez de todas las partes.

Después de citar 2 Corintios 3:18, dijo: "Ahora vemos cómo Cristo es la imagen más perfecta de Dios; si nos conformamos con eso, estamos tan restaurados que, con verdadera piedad, rectitud, pureza e inteligencia, llevamos la imagen de Dios " [42.]

Calvino no negó totalmente que un destello de la imagen de Dios brillara en el cuerpo del hombre [43] o que el dominio sobre el resto del orden creado estuviera conectado a él, [44] pero él no hizo hincapié en ninguno de estos dos aspectos, sino que se centró en lo espiritual. : "La gloria de Dios brilla de manera peculiar en la naturaleza humana donde la mente, la voluntad y todos los sentidos representan el orden divino". [45]

Heinrich Bullinger (1504-1575)

Bullinger y Calvino eran colegas y amigos. Calvino dirigió la iglesia en Ginebra, y Bullinger (el sucesor de Zwingli) dirigió la iglesia en Zurich. Ambos eran ejemplares de la predicación reformista; su compromiso con la Sagrada Escritura era el mismo; y ambos eran agustinos en teología. La predicación de Bullinger fue muy influyente en la Iglesia de Inglaterra en la última parte del siglo XVI. [46]

Bullinger era como Calvino en el sentido de que localizaba principalmente la imagen de Dios que está en el hombre en el alma. Basándose en Génesis 2:

7, Bullinger declaró: "Para el aliento de la vida significa el alma viviente y razonable, es decir, el alma del hombre, que has visto respirar o derramado en el cuerpo cuando está diseñado". [47]

Bullinger vio dos aspectos del alma: la vivificación física y la guía intelectual. El alma, en el primer sentido, anima el cuerpo, de modo que "comprende los poderes vegetativos y sensibles, por lo que le da vida al cuerpo" .[48] Pero también tiene poderes intelectuales para la vida humana a imagen de Dios: "Por otra parte, el alma tiene dos partes, distinguidas en oficios, y no en sustancia; a saber, comprensión y voluntad; y así dirige al hombre ". [49] En otra parte, él dijo:“ Antes de su caída, en nuestro padre Adán, fue la imagen y semejanza de Dios; cuya imagen, tal como lo explica el apóstol, fue una conformidad y participación de la sabiduría, justicia, santidad, verdad, integridad, inocencia, inmortalidad y felicidad eterna de Dios ” [50.] Como Calvino aquí, y a diferencia de Agustín, Bullinger entendió que "imagen" y "semejanza" eran paralelas, no diferentes.

Pierre Viret (1511-1571)

Pierre Viret, de Lausana, era un colega cercano de Calvino y corresponsal frecuente, y en un momento incluso fue asistente de Calvino en Ginebra. Viret escribió al máximo y quizá el relato más interesante de la creación del hombre a imagen de Dios de cualquier líder de la XVI - siglo Reforma. En el tercer volumen de sus obras (publicado en francés en 2013), Viret dedicó casi 350 páginas a varios aspectos de la creación del hombre a imagen de Dios. [51]

Creía que el "consejo divino ejecutivo" mencionado en Génesis 1:26 implica una discusión dentro de la Trinidad, aunque, agregó Viret, la referencia al comienzo de la Escritura a la Trinidad es "algo vaga" .[52] Afirmó que, a diferencia de otros Criaturas, el hombre es físico y espiritual, es una especie de "microcosmos" de todo el mundo. [53]

Viret dedicó la mayor parte de este tratado a un esbozo, con considerable detalle, del "edificio exterior del cuerpo humano" .[54] Gran parte de su interés en el cuerpo se debía a que el Señor lo planeó como un templo digno para la encarnación de su hijo. Como si se tratara de un manual de anatomía general, Viret cubrió partes del cuerpo como los ligamentos, cartílagos y nervios. [55]Enumeró los pies y las piernas del hombre para permitirle mantenerse

erguido y sus manos como "la causa de la ciencia y la sabiduría". [56] Mencionó brevemente los órganos sexuales, el estómago y la matriz para la transmisión y nutrición de la vida física. . [57]Se ocupaba de la carne, de los músculos y de las glándulas. Discutió la providencia de Dios al formar los senos de las mujeres (y las glándulas que las sostienen). Habló de la utilidad del cabello. Afirmó cómo la belleza física se une a la utilidad y la mercancía del cuerpo humano. [58]

Viret expuso en general nuestros cinco sentidos corporales: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto. [59] No es necesario revisar su enseñanza aquí, excepto para notar que él continuó discutiendo los instrumentos de nuestros cinco sentidos, como un reflejo particular de la vida del Dios trino. Por ejemplo, mostró cómo la lengua y la utilidad de los lenguajes humanos reflejan al Dios trinitario, en quien se encuentra “la Palabra”. [60] A menudo, en estas páginas, Viret se involucraba en analogías creativas, como, por ejemplo, su comparación de La necesidad de alimento físico para nuestros cuerpos y la utilidad de los sacramentos. [61]

Sin entrar en los detalles, encontramos a Viret describiendo y aplicando espiritualmente la nariz, la cara y los miembros del cuerpo humano que se atribuyen a Dios. Habló sobre el cerebro y nuestras sensaciones interiores y en esa sección ofreció ideas interesantes sobre el sentido común, la memoria, la imaginación y cómo el Maligno nos inquieta interiormente. [62]

A modo de evaluación, yo considere que su largo y lejos - que van encuesta de del hombre corporal y la vida mental es, por lo que yo puedo decir, correcto, y aunque no alegórica (es decir, se acepta la plena realidad de los aspectos físicos de el cuerpo y los eventos del texto de las Escrituras sin evacuar el significado de ninguno de ellos), es ciertamente más "creativo" que la mayoría del ala calvinista de la Reforma. Quizás podríamos pensar en la larga disquisición de Viret sobre la imagen de Dios en el hombre como una especie de meditación masiva sobre la maravilla de David sobre la naturaleza humana en el Salmo 139. Viret ciertamente buscó pensar a través de la relación alma / espíritu / mente y cuerpo y dar Una atención más completa al cuerpo mismo, cuestiones que la teología reformada desde el siglo XVI hasta elveinte - primero puede haber tendido a descuidar.

John Knox (ca. 1513-1572)

El gran reformador escocés John Knox pasó varios años formativos como

colega de Calvino cuando estuvo en el exilio en Ginebra durante el régimen de persecución de la reina Mary Tudor. El pensamiento de Calvino marcó profundamente la teología de Knox para siempre. Si bien Knox prestó poca atención detallada a la imagen de Dios en sus obras, podemos encontrar su enseñanza sobre este asunto representada con precisión en la Confesión Escocesa de 1560, de la cual fue el autor principal (aunque otros cinco hombres, todos llamados John, asistieron en su formulación). Presenta esta doctrina en el artículo 2:

> Confesamos y reconocemos que este nuestro Dios ha creado al hombre, a saber, nuestro primer padre Adán, a su propia imagen y similitud, a quien le dio sabiduría, señorío, justicia, librealbedrío y claro conocimiento de sí mismo, como en Toda la naturaleza del hombre no se podía notar ninguna imperfección. Del cual honor y perfección, el hombre y la mujer cayeron: la mujer fue engañada por la Serpiente, y el hombre obedeció a la voz de la mujer, ambas conspirando contra la Soberana Majestad de Dios, quien en palabras expresadas había amenazado de muerte antes de hacerlo. Se presume comer del árbol prohibido. [63]

Confesiones continentales

La enseñanza de tres confesiones continentales, una de ellas luterana y dos calvinistas, concuerda esencialmente con lo que se dice en la confesión escocesa sobre la creación del hombre a la imagen divina.

La fórmula de la concordia

Los principales sucesores de Lutero dibujaron (en alemán) en 1576 la Fórmula de Concordia. En el artículo 1 de la sección "Epítome", "En cuanto al pecado original", la fórmula afirma: "Creemos, enseñamos y confesamos que existe una distinción entre la naturaleza del hombre mismo, no solo como el hombre fue creado por Dios en el comenzando puro y santo y libre del pecado, pero también como ahora lo poseemos después de que nuestra naturaleza haya caído ". [64] Agrega en el mismo artículo," Y hoy, no menos Dios, reconoce que nuestras mentes y cuerpos son sus criaturas y obra; como está escrito (Job 8 x.): 'Tus manos me hicieron y me formaron juntas alrededor.'" [65]

La confesión galicana (o la confesión de La Rochelle)

Esta confesión de la Iglesia reformada francesa fue preparada por Calvino y su alumno Antoine de Chandieu (ca. 1534–1591) y fue revisada por un sínodo en París en 1559. Fue aprobada por un sínodo en La Rochelle en 1571. Artículo 9: “Creemos que el hombre fue creado puro y perfecto a la imagen de Dios, y que por su propia culpa cayó de la gracia que recibió, y por lo tanto está alejado de Dios” 66.

La confesión belga
Esta confesión fue compuesta (en francés) por Guy de Brès (1522-1567) en 1561 para las iglesias reformadas de Flandes y los Países Bajos. Su enseñanza sobre la imagen de Dios en el hombre no es diferente de las otras tres confesiones citadas anteriormente. En el artículo 14 afirma: "Creemos que Dios creó al hombre del polvo de la tierra, y lo hizo y lo formó a su imagen y semejanza, bueno, justo y santo, capaz en todo de acuerdo con la voluntad de Dios". . ” 67

La deformación de la imagen de Dios en el hombre por la caída

La caída de Adán y Eva en el jardín del Edén trajo resultados devastadores para la imagen de Dios, que llevaron. Algunas de las confesiones reformadas en realidad comienzan con la caída de Adán (aunque obviamente aceptan su creación perfecta por Dios). Ese es el caso de la confesión principal de la Iglesia de Inglaterra, los treinta y nueve artículos, y del influyente catecismo de Heidelberg.

Los treinta y nueve artículos (1562) y el Catecismo de Heidelberg (1563)
El artículo 9 dice:

> El pecado original no está en el seguimiento de Adán (como los pelagianos hablan en vano); pero es la culpa y la corrupción de cada hombre, que naturalmente se engendra de la descendencia de Adán, por lo que el hombre está muy lejos de la justicia original, y está de su propia naturaleza encerrada en el mal, de modo que la carne se deleita

siempre contraria a la justicia. Espíritu, y por lo tanto en cada persona nacida en este mundo, merece la ira y la condenación de Dios. [68]

De manera similar, el Catecismo de Heidelberg comienza la historia del hombre con la caída. Fue escrito en 1563 por dos seguidores alemanes de Calvino, Zacharius Ursinus (1534-1583) y Caspar Olevianus (1536-1587). Una pregunta temprana pregunta:

Pregunta 6:
¿Creó Dios al hombre así malvado y perverso?

Responder:
No; pero Dios creó al hombre bueno, y según su propia imagen , es decir, en justicia y verdadera santidad; para que pueda conocer correctamente a Dios, su Creador, amarlo de todo corazón y vivir con él en la bendición eterna, alabarlo y glorificarlo. [69]

Ambos documentos de la iglesia están en la corriente principal de la enseñanza de los reformadores protestantes sobre la caída del hombre.

Martín Lutero sobre la destrucción de la imagen.
A veces, Lutero parecía decir que la imagen de Dios en el hombre estaba totalmente perdida en la caída, como en sus *Lectures on Genesis* : "Pero a través del pecado, tanto la similitud como la imagen se perdieron" .[70] Sin embargo, no siempre fue así. lejos. En las mismas *Conferencias sobre Génesis* , admitió que al menos algunos aspectos se han mantenido:

Así, incluso si esta imagen se ha perdido casi por completo, todavía hay una gran diferencia entre el ser humano y el resto de los animales. . . . Por lo tanto, incluso ahora, por la bondad de Dios, este cuerpo leproso tiene cierta apariencia de dominio sobre las otras criaturas. Pero es extremadamente pequeño y muy inferior a ese primer dominio, cuando no había necesidad de habilidad o astucia. [71]

En los Artículos de Smalcald, dio detalles aún más sombríos sobre los efectos de la caída en la humanidad:

Debemos confesar, como dice Pablo en Rom. 5:11, ese pecado se originó de un hombre, Adán, por cuya desobediencia todos los hombres

fueron hechos pecadores y sujetos a la muerte y al diablo. Esto se llama pecado original o pecado capital. Los frutos de este pecado son después las malas acciones que están prohibidas en los Diez Mandamientos. . . . Este pecado hereditario es una corrupción tan profunda de la naturaleza, que ninguna razón puede entenderlo, pero debe ser creído por la revelación de las Escrituras, Ps. 51: 5; ROM. 5:12 sqq .; Ex. 33: 3; Gen. 3: 7 sqq. [72]

Bullinger sobre el desfigurado de la imagen

Bullinger usó el lenguaje de "desfigurar" la imagen de Dios. El escribió:

El pecado original es la maldad o corrupción inherentemente descendente de nuestra naturaleza, que primero nos pone en peligro a la ira de Dios, y luego revela en nosotros aquellas obras que la Escritura llama obras de la carne. Por lo tanto, este pecado original no es un hecho, ni una palabra, ni un pensamiento; pero una enfermedad, un vicio, una depravación, digo, de juicio y concupiscencia; o una corrupción de todo el hombre, es decir, de la comprensión, la voluntad y todo el poder del hombre. . . . Este pecado toma comienzo en y de Adán; y por esa causa se le llama maldad y corrupción inherentemente descendente de nuestra naturaleza. [73]

Juan Calvino sobre la corrupción de la imagen de Dios

Calvino enseñó que podemos entender mejor cómo era originalmente la imagen de Dios en nosotros al considerar su restauración en Cristo:

No hay duda de que Adán, cuando cayó de su estado, fue apartado de esta deserción de Dios. Por lo tanto, aunque admitimos que la imagen de Dios no fue totalmente aniquilada y destruida en él, sin embargo, se corrompió tanto que todo lo que queda es una terrible deformidad. En consecuencia, el comienzo de nuestra recuperación de la salvación se encuentra en la restauración que obtenemos a través de Cristo, que también se llama el Segundo Adán por la razón de que nos restaure a la integridad verdadera y completa. . . . Ahora, la imagen de Dios es la excelencia perfecta de la naturaleza humana que brilló en Adán antes de su deserción, pero posteriormente quedó tan viciada y casi borrada que

> no queda nada después de la ruina, excepto lo que se confunde, se mutila y se libera de la enfermedad . [74]

Calvino sostuvo que la mente, la voluntad y los afectos, aunque deformados, permanecieron en el Adán caído, pero que se perdieron la justicia pura y la santidad (especialmente a la luz de Efesios 4:24 y Col. 3:10). [75]

Los relatos de Calvino y Lutero de los efectos de la caída fueron muy diferentes de los de Tomás de Aquino (1225-1274). Thomas, siguiendo a Alejandro de Hales (ca. 1185-1245), enseñó que incluso dentro del ser humano no caído, se necesitaba un don de la gracia para permitir al hombre controlar sus "poderes inferiores" (o pasiones) por su razón superior. [76] Como ya no podemos hacerlo, Thomas concluyó que este "regalo superadded" se perdió en la caída y que fuimos presa de todas las pasiones destructivas del pecado. [77]

Pero no hay ninguna indicación en el texto de Génesis de alguna lucha previa entre las pasiones del cuerpo y la mente (o alma). Esto realmente no estaría en armonía con la bondad original y total de la creación. Las enseñanzas de Calvino, Lutero y Bullinger sobre los efectos radicales de la caída en toda la persona humana (en lugar de la pérdida de un don de gracia superadded) estaban mucho más en línea con una simple exégesis del Antiguo Testamento hebreo y las Escrituras del Nuevo Testamento griego.

El relato de Thomas sobre la caída en realidad no fue tan superficial como algunos han sugerido. Él habló de "la herida de la naturaleza", que dañó la capacidad del intelecto para recibir la verdad, y afirmó que esto requería "la luz de la gracia". [78] No enseñó que la mente del hombre no ha caído. Sin embargo, Thomas puso su mayor énfasis en la pérdida del regalo superadded y no se tomó tan en serio como luego la Reforma exegeta los efectos devastadores de la caída en los portadores de la imagen de Dios. De este modo, desarrolló una descripción bastante diferente de la obra soberana de regenerar la gracia en la personalidad humana caída. [79]

Ciertamente, Thomas no llegó tan lejos como los nominalistas posteriores, como Gabriel Biel, quien al estilo pelagiano afirmó que si, después de la caída, las conciencias de las personas se confunden intelectualmente para que

sus voluntades estén equivocadas, entonces su confusión excusa su pecado, [80] y Si buscan hacer lo correcto en sus propias luces, pueden hacerlo. [81] En oposición a este tipo de finales - medievalPelagianismo, la Confesión de Augsburgo de 1530 era representativa de la teología de la Reforma cuando decía: "Ellos [es decir, los protestantes] condenan a los pelagianos y otros, que enseñan que solo por los poderes de la naturaleza, sin el Espíritu de Dios, podemos amar". Dios sobre todas las cosas; también para cumplir los mandamientos de Dios, como tocar la sustancia de nuestras acciones ” [82.]

Los reformadores no fueron los primeros en batallar con los puntos de vista pelagianos de la naturaleza humana. Sabían que estaban en línea con los numerosos escritos de Agustín contra los pelagianos. Calvino, por ejemplo, citó a Agustín *Contra Pelagio y Caelesto* al demostrar que "la gracia es anterior a las obras". [83]

Aunque Thomas nunca estuvo tan lejos de las enseñanzas de Génesis sobre los efectos radicales de la caída como Biel y los nominalistas, sin embargo, los Reformadores rechazaron gran parte de su posición, ya que no reflejan fielmente a Génesis sobre este asunto. Melanchthon, por ejemplo, negó la enseñanza del quinto período de sesiones del Concilio de Trento, que siguió a Thomas al postular esta tendencia de la naturaleza inferior a afirmar su poder sobre la naturaleza superior del hombre, generalmente llamada "concupiscencia". [84] A diferencia de los escolásticos Melanchthon enseñó que el elemento principal de la imagen deformada no era una "privación" (del regalo superadenado de la justicia original) sino una cantidad de desórdenes internos, como dudas, omisiones y el espíritu de rebelión contra Dios. [85]

La imagen de Dios y la inmortalidad.

Calvino era típico de la teología tradicional católica [86] y reformada al conectar la inmortalidad humana con nuestra creación a imagen de Dios:

> Ahora, a menos que el alma fuera algo esencial, separado del cuerpo, la Escritura no enseñaría que vivimos en casas de barro [Job 4:19] y al morir abandonamos el tabernáculo de la carne, aplazando lo que es

> corruptible. . . . Porque seguramente estos pasajes y similares que ocurren repetidamente no solo distinguen claramente al alma del cuerpo, sino que al transferirle el nombre de "hombre", indican que es la parte principal. [87]

Bullinger dedicó gran parte de un largo sermón a la realidad y las bendiciones de la vida después de la muerte. Pero su énfasis no fue tanto en la "inmortalidad natural" del alma (en términos, digamos, del argumento platónico) como en el creyente en el contexto de la providencia de Dios, que en la misericordia invisible trae con seguridad. Él a través de todo tipo de maldad terrenal, con el ojo puesto en la meta de la gloria inmortal a través de y con Cristo. [88]

La Confesión Escocesa afirma la inmortalidad del alma (tanto de los elegidos como de los reprobados) en el artículo 17. De manera similar, el Catecismo de Heidelberg en la pregunta 16 habla del creyente que pasa de la muerte a la vida.

Sin examinar los muchos pasajes bíblicos en ambos Testamentos relacionados con la inmortalidad del alma, notemos solo este texto crucial: “el bendito y único Potentado, el Rey de reyes y el Señor de señores; ¿Quién solo tiene inmortalidad? ”(1 Tim. 6: 15–16 KJV). En otras palabras, solo el Dios trino es esencialmente inmortal , pero otorga la inmortalidad a los portadores de su imagen de una manera derivada para reflejar, como criaturas dependientes, su inmortalidad. La inmortalidad humana no es la esencia de los portadores de imagen creados, sino que es un aspecto de su reflejo de Dios. Es decir, su relación con Dios es lo que les da la inmortalidad.

Patrística estudioso George Dragas muestra que esta era la enseñanza de San Atanasio en el siglo IV: “Parece claro que la persona humana no es para Atanasio posesión de una criatura humana, *per se* , sino un don dinámico que se mantiene por el Creador Logotipos Atanasio habla de ello como un regalo, cuando nos dice que el *kat 'eikona* [' según la imagen '] implica la transmisión del poder del Logos ". [89]

La restauración de la imagen de Dios en la humanidad.

Calvino fue representante de la Reforma magisterial cuando escribió en su *Comentario sobre 2 Corintios* , en el que habla específicamente de 3:18: "Observe que el propósito del Evangelio es la restauración en nosotros de la imagen de Dios que fue cancelada por nuestro pecado, y Que esta restauración es progresiva y continúa durante toda nuestra vida. . . . Así, el apóstol habla del progreso que se perfeccionará solo cuando Cristo aparezca. ” [90] Calvino, en compañía de otros reformadores, enfatizó el ministerio del Espíritu Santo en la renovación de la imagen de Dios en el creyente. T. F. Torrance resume con precisión a Calvino: "La respuesta del hombre es la obra del Espíritu Santo, quien a través de la Palabra forma nuevamente la imagen en el hombre, y forma sus labios para reconocer que es un hijo del Padre". [91]

Lutero escribió en el mismo sentido:

> Pero ahora el Evangelio ha llevado a la restauración de esa imagen. El intelecto y la verdad habrán permanecido, pero ambos muy deteriorados. Y así, el Evangelio hace que nos formemos una vez más de acuerdo con esa imagen familiar y mejor, porque nacemos de nuevo en la vida eterna o, más bien, en la esperanza de la vida eterna por la fe, para que podamos vivir en Dios y con Dios. y sé uno con Él, como dice Cristo (Juan 17:21). [92]

En un sermón sobre Efesios 4: 22–28, Lutero habló de la vida cristiana como un gozoso recobro del quebrantamiento de la iniquidad:

> Nadie puede esperar un remedio, excepto los cristianos, quienes a través de la fe en Cristo vuelven a tener un corazón alegre y confiado hacia Dios. Así, vuelven a entrar en su relación anterior y en el verdadero paraíso de perfecta armonía con Dios y de la justificación; son consolados por su gracia. En consecuencia, están dispuestos a llevar una vida piadosa en armonía con los mandamientos de Dios y a resistir los deseos y maneras impías. . . . Él, por lo tanto, sería un cristiano que debería esforzarse por encontrarlo en este nuevo hombre creado según Dios. . . en la esencia misma de la justicia y la santidad. [93]

Encontramos tanto en Lutero como en Calvino el concepto de que el

aspecto de la imagen de Dios que se perdió en la caída ("justicia y santidad") se restaurará en los creyentes. Si bien Calvino, con más fuerza (pero también Lutero en cierta medida) sostuvo que los aspectos ontológicos de la imagen permanecieron, aunque gravemente desfigurados, los aspectos éticos de la misma se perdieron. Estos ahora están siendo restaurados en el creyente a través de la obra de santificación (basada en la justificación gratuita por la fe).

Zwinglio había sido menos contundente que Lutero (y luego Calvino) en el daño causado por la caída de la imagen, pero en un sermón de 1524, también afirmó que la regeneración es una creación nueva a semejanza de Cristo. [94] Pero su sucesor, Bullinger, fue muy claro, tanto sobre los efectos de la caída como sobre la restauración de la imagen en la experiencia cristiana. Con respecto a su restauración, escribió, en el contexto de la encarnación de Cristo, “Porque al tomar carne, unió al hombre con Dios; así, al morir en la carne con sacrificio, él purificó, santificó y liberó a la humanidad; y, al darle a él el Espíritu Santo, lo hizo como Dios de la naturaleza, es decir, inmortal y absolutamente bendecido ". [95]

Melanchthon reflejó a Luther, Bullinger y Calvino al exponer la importancia de que los redimidos tomen medidas cuando el Espíritu restaura la imagen en ellos. Él aplicó Romanos 6:12 (“No permitas que el pecado reine en tu cuerpo mortal, para que obedezcas sus pasiones”) a nuestra responsabilidad humana: “El pecado está presente en el regenerado, pero su resistencia a él evita que reine. Los creyentes permanecen así en la gracia de Dios ” [96.]

Esta gracia del Dios trino es la restauración de la humanidad a la imagen divina a través de la obra del Padre, Hijo y Espíritu Santo, lo que implica en primer lugar la soberana iniciativa divina y luego el auto - negar la experiencia de la vida en la iglesia con una apertura amorosa a una mundo perdido. Se lleva a cabo en una vida renovada: “En suma, de mirar a Jesús Cristo, la imagen perfecta de Dios, aprendemos que el buen funcionamiento de la imagen incluye que se dirige hacia Dios, se dirige hacia el vecino, y la decisión sobre la naturaleza. ” [97]

Recursos para estudio adicional

Recursos primarios

Bullinger, Heinrich. La primera década . En Las décadas de Heinrich Bullinger , editado por Thomas Harding, 1: 36–192. 1849-1852. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004.

Calvino juan Los comentarios de Calvino . Vol. 1, Comentario sobre el Génesis . Traducido por John King. 1844-1856. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1979.

——— -. Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

——— -. Sermones sobre Génesis 1: 1–11: 4: Cuarenta y nueve sermones pronunciados en Ginebra entre el 4 de septiembre de 1559 y el 23 de enero de 1560 . Traducido por Rob Roy McGregor. Edimburgo: Bandera de la verdad, 2009.

Lenker, John Nicholas, ed. Sermones de Martín Lutero . Vol. 8, Sermones sobre textos de epístola para el domingo de Trinity a Adviento con un índice de textos de sermones en los volúmenes 1–8. Grand Rapids, MI: Baker, 1989.

Luther, Martin. Las obras de Lutero . Vol. 1, Conferencias sobre los capítulos 1–5 de Génesis . Editado por Jaroslav Pelikan. St. Louis, MO: Concordia, 1958.

Melanchthon, Philip. Initia doctrinae physicae . En el vol. 13 de Corpus Reformatorum , editado por C. G. Brettschneider y H. E. Bindseil, 179–412. Halle: Schwetschke, 1846.

——— -. Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa reconociti multisque in locis copiose illustrati (Loci Communes, tertia aetas). En Melanchthons Werke en Auswahl [Studien-Ausgabe], editado por Robert Stupperich, 2.1.164–2.2.780. 1559. Reimpresión, Gütersloh: Bertelsmann, 1955.

Tyndale, William. La obediencia de un hombre cristiano . Editado por David Daniell. Londres: pingüino, 2000.

Viret, Pierre. Instrucción Chrétienne, Tomé Troisième . Editado por Arthur - Louis Hofer. Lausana: L'Age D'Homme, 2013.

Zwingli, de la claridad y certeza o poder de la Palabra de Dios . En Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con introducciones y notas , editado por G. W. Bromiley, 49–95. Biblioteca de clásicos cristianos 24. Filadelfia: Westminster, 1953.

Recursos secundarios

Berkouwer, G. C. Man: La imagen de Dios . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962.

Cameron, Nigel M. De S. La evolución y la autoridad de la Biblia . Exeter: Paternoster, 1983.

Cooper, John W. Cuerpo, alma y vida eterna: antropología bíblica y el debate del monismo-dualismo . Vancouver, BC: Regent College Publishing, 1995.

Daniell, David. William Tyndale: Una biografía . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 1994.

Demaus, Robert. William Tyndale: Una biografía . 1871. Reimpresión, Nashville: Cokesbury, 1927.

Hoekema, Anthony A. Creado a imagen de Dios . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.

Kelly, Douglas F. Creación y cambio: Génesis 1.1–2.4 a la luz de los paradigmas científicos cambiantes . Fearn, Ross -shire, Escocia: Mentor, 1997.

Morris, Henry M. The Genesis Record: un comentario científico y devocional sobre el Libro de los comienzos . Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

Murray, John. “El hombre a la imagen de Dios”. En los escritos completos de John Murray , vol. 2, Teología sistemática , 41–45. Edimburgo: Bandera de la verdad, 1977.

Oberman, Heiko A. La cosecha de la teología medieval: Gabriel Biel y el nominalismo medieval tardío . 3ª ed. Durham, NC: Laberinto, 1983.

Schaff, Philip. Los credos de la cristiandad: con una historia y notas críticas . Vol. 3, los credos evangélicos protestantes . Revisado por David S. Schaff. 1877. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1996.

Smeeton, Donald Dean. Temas de Lollard en la teología de la reforma de William Tyndale . Sixtyenth Century Ensayos y estudios 6. Kirkville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986.

Torrance, la doctrina del hombre de T. F. Calvino . Londres: Lutterworth, 1949.

——— -. La ciencia teológica . Londres: Oxford University Press, 1969.

---

1 . Ver Henry M. Morris, The Genesis Record: Un comentario científico y devocional sobre el Libro de los comienzos (Grand Rapids, MI: Baker, 1976), 21, 22.

2 . Ibídem.

3 . Atanasio, De Encarnación 7.

4 . John Calvino, Comentarios de Calvino , vol. 1, Comentario sobre Génesis , trad. John King (1844–1856; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1979), 64.

5 . Heinrich Bullinger, La primera década , en Las décadas de Heinrich Bullinger , ed. Thomas Harding (1849–1852; repr., Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004), 42, 43.

6 . Philipp Melanchthon, Initia doctrinae physicae , CR 13, 199. Dino Bellucci, Science de La Nature et Réformation: El trabajo en el servicio de Réforme dans l'enseignement de Philippe Mélanchthon (Roma: Edizioni Vivere In, 1998), 129–94.

7 . Martin Luther, "Prefacio al Antiguo Testamento" (1523, rev. 1545), en los Escritos Teológicos Básicos de Martin Luther , ed. Timothy F. Lull, 2ª ed. (Minneapolis: Fortaleza, 2005), 114-15.

8 . Sin embargo, Juan Calvino pensó que estaba mal fundado para hacer esta identificación directa entre Elohim y la Trinidad;vea su Comentario sobre Génesis , 1:70. Y sin embargo, en otros institutos , Calvino mencionó que la frase "Hagamos al hombre a nuestra imagen" sugiere que más de una persona subsiste en Dios (1.13.24). Calvino probablemente quiso decir que, si

bien no podemos leer la doctrina completa de la Trinidad del Nuevo Testamento en el Antiguo, aún se insinúan algunos aspectos de ella. Zwinglio, que era exegéticamente menos cuidadoso que Calvino (cuyo ministerio comenzó algunos años después de la muerte de Zwinglio), enseñó que la frase “Hagamos al hombre a nuestra imagen” (Génesis 1:26) se refiere a la Trinidad en su sermón de 1522 de la Claridad y certeza o poder de la Palabra de Dios., traducido al inglés en Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con introducciones y notas , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 59. Bullinger también encontró evidencia de la Trinidad en Gén. 1:26 en el tercer sermón de su Cuarta Década , en Las décadas de Henry Bullinger , 2: 135. El uso de Bullinger de los textos del Antiguo Testamento para establecer la doctrina de la Trinidad se discute cuidadosamente por Mark Taplin, "Bullinger en la Trinidad: 'Religionis Nostrae Caput et Fundamentum'", en Architect of Reformation: Una introducción a Heinrich Bullinger, 1504-1575 , ed. Bruce Gordon y Emidio Campi, Textos y estudios sobre la reforma y la post - reformaPensamiento (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 67–99. Lutero enseñó en sus Lectures on Genesis , comentando sobre Gen. 1:26, que "Vamos a hacer" se refiere a los consejos dentro de la Trinidad, pero sus comentarios sobre Gen. 3:22 son juiciosos, donde afirma que Gén. 1: 26 indica “una pluralidad de personas, o. . . la Trinidad,”sin embargo, añade:‘Pero estos misterios son más definitivamente se desarrolló en el Nuevo Testamento’. Conferencias sobre Génesis capítulos 1-5 , LW 1: 58-59, 223.

9 . Calvino, Comentario sobre Génesis , 1:70.

10 . John Calvino, Sermons on Genesis 1: 1–11: 4: Cuarenta y nueve sermones pronunciados en Ginebra entre el 4 de septiembre de 1559 y el 23 de enero de 1560 , trad. Rob Roy McGregor (Edimburgo: Banner of Truth, 2009), 10, 11.

11 . De la ca. de Tyndale 1530 Pentateuch , citado en David Daniell, William Tyndale: Una biografía (New Haven, CT: Yale University Press, 1994), 284.

12 . Sermón 3 de La cuarta década , en Las décadas de Henry Bullinger , 2: 130, 131.

13 . Calvino, Institutos , 1.13.25.

14 . T. F. Torrance ha realizado un trabajo innovador sobre el significado real de la ciencia, como en su Theological Science (Londres: Oxford University Press, 1969). Demuestra que la verdadera ciencia no es lo mismo que las teorías todavía populares deldualismo post - newtoniano (que rechazó la creación divina y otros milagros). Señala que esta nueva forma de deísmo ha sido superada desde la década de 1920 por la nueva física introducida por Einstein. Un estudio particularmente útil de esta diferencia es su ensayo "Newton, Einstein y la teología científica", cap. 8 en Torrance, transformación y convergencia en el marco del conocimiento: exploraciones en las interrelaciones de la empresa científica y teológica(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 263–83. Bien puede ser que muchos teólogos cristianos, en su sincero afán de estar de acuerdo con la "ciencia", tengan muy rápidamente, y sin una consideración cuidadosa, hayan aceptado acríticamente una clase de ciencia popular que no refleja la lectura actual de mucha ciencia desde entonces. la década de 1920. Es posible que hayan estado en un lugar más seguro para haber seguido a los reformadores en su aceptación de la simple lectura histórica - literal de las Escrituras.

15 . Siguiendo muchos otros, he tratado de abordarlo con algún detalle en otro lugar, en Creación y cambio: Génesis 1.1–2.4 a la luz de los paradigmas científicos cambiantes (Fearn, Ross -shire, Escocia: Mentor, 1997).

16 . Nigel M. De S. Cameron, La evolución y la autoridad de la Biblia (Exeter: Paternoster, 1983).

17 . Wolfgang Capito, Hexameron, Sive Opus Sex Dierum (Argentiae [Estrasburgo], 1539 (desafortunadamente, solo en latín). Es una excelente exposición de los primeros capítulos de Génesis, y los vincula con Job, los Salmos, Romanos y Otros libros bíblicos. Capito también extrae mucho material de fuentes rabínicas, especialmente sus teorías de la conexión de la "sabiduría" a la obra de la creación de Dios.

18 . Calvino expone este puesto en sus institutos , 1.14.

19 . Tenga en cuenta las referencias citadas inmediatamente arriba relacionadas con este problema de Bullinger y Calvino.

20 . Existe una creciente evidencia de que, aunque la teoría evolutiva sigue siendo la lectura mayoritaria de nuestra "cultura científica", la evolución ya no está más allá de un desafío científico y filosófico serio. Hasta la década de 1950, la mayoría de los evangélicos pensó que era intelectualmente irresponsable argumentar en contra de la evolución en favor de una visión literal de seis - días de creación. Pero desde la década de 1960 se ha hecho mucho trabajo significativo contra la teoría evolutiva y para la creación especial. Comenzó entre los "científicos de la creación" fundamentalistas y luego, en la década de 1980, se hizo más popular con los científicos, abogados y filósofos del "diseño inteligente". Solo el tiempo dirá si este es el comienzo de un cambio de paradigma, pero si es así, el compromiso de los reformadores con lahistórico - la enseñanza literal del Génesis sobre la creación del hombre en la imagen divina puede volver a extenderse.

21 . Sermones de Martín Lutero , ed. John Nicholas Lenker, vol. 8, Sermons on Epistle Texts for Trinity Sunday to Advent con un Índice de Textos de Sermones en los Volúmenes 1–8 (Grand Rapids, MI: Baker, 1989), 309.

22 . Lutero, Conferencias sobre los capítulos 1–5 de Génesis , LW 1: 55–61.

23 . Ibid., LW 1:62.

24 . Zwinglio, de la claridad y certeza o poder de la Palabra de Dios , 59–68.

25 . David Daniell, "Introducción", en William Tyndale, La obediencia de un hombre cristiano , ed. David Daniell (Londres: Penguin, 2000), xix.

26 . Donald Dean Smeeton, Temas de Lollard en la teología de la reforma de William Tyndale , Sixteenth Century Essays and Studies 6 (Kirkville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1986).

27 . Daniell, William Tyndale: Una biografía , 393n24.
28 . Robert Demaus, William Tyndale: Una biografía (1871; repr., Nashville: Cokesbury, 1927), 429, 430.
29 . Ibid., 398.
30 . Tyndale, Obediencia de un hombre cristiano , 149.
31 . William Tyndale: Selected Works (1831; repr., Lewes, East Sussex: Focus Christian Ministries, 1986), 136.
32 . Ibid., 304.
33 . Calvino, Institutos , 2.15.3.
34 . Ibid., 1.15.2.
35 . Ibídem.
36 . Ibid., 1.15.3.
37 . Ibídem.
38 . “No hay duda de que Calvino siempre piensa en el imago en términos de un espejo . Solo cuando el espejo refleja realmente un objeto tiene la imagen de ese objeto. No hay tal cosa en el pensamiento de Calvino como una imago disociada del acto de reflexionar. Utiliza expresiones como grabado yesculpido , pero solo en un sentido metafórico y nunca se disocia de la idea del espejo ”. T. F. Torrance, La Doctrina del Hombre de Calvino (Londres: Lutterworth, 1949), 36–37.
39 . Calvino, Institutos , 2.12.6.
40 . Ibid., 1.15.4.
41 . Ibid., 3.7.6.
42 . Ibid., 1.15.4.
43 . Calvino declaró brevemente en los Institutos , 1.15.4, que "no había ninguna parte del hombre, ni siquiera el cuerpo mismo, en el que no brillaran algunas chispas". Al principio, como citó a Ovidio, dijo: "Y si alguien desea Incluya bajo 'imagen de Dios' el hecho de que, 'mientras todos los demás seres vivos se inclinan para mirar hacia la Tierra, al hombre se le ha dado una cara enaltecida, se le ha pedido que mire hacia el cielo y levante su rostro hacia las estrellas. fuertemente ". Institutes , 1.15.3, citando a Ovid, Metamorphoses 1.84ff.
44 . Calvino se refirió a que a la humanidad (masculina y femenina) se le dio dominio sobre los animales, pero con muy poca discusión, en sus Sermones sobre Génesis 1–11 : “Ahora, para la segunda clase de bendición: Dios le da al hombre y la mujer el dominio y la maestría. sobre los animales. . . . Dios dice: 'He aquí, te he hecho señores y amos incluso sobre todos los animales. No solo vivirás de los frutos de la tierra, sino que también dominarás las aves del aire ”. Sermones sobre Génesis 1: 1–11: 4 , 104.
45 . Calvino, Comentario sobre Génesis , 1:96.

46 . Los famosos cincuenta sermones de Bullinger, The Decades , se tradujeron en su totalidad al inglés en 1577. Como Thomas Harding explica: "En 1588, el arzobispo de Canterbury, John Whitgift, redactó instrucciones para los llamados al ministerio, a los que tituló Órdenes para el Mejor incremento del aprendizaje en los ministros inferiores . Clérigos menores y aquellos que deseen obtener una licencia como predicadores públicos que no tenían una educación teológica se les dijo a adquirir una Biblia, una copia de la Bullinger décadas , y un espacio en blanco - paginadoslibro de ejercicios. El Arzobispo les dijo a los candidatos que debían leer un capítulo de la Biblia todos los días, tomando notas de lo que habían aprendido en su cuaderno de ejercicios. Cada semana, deben leer uno de los libros de Bullinger y tomar notas apropiadas sobre lo que han aprendido; luego, una vez por trimestre, deben reunirse con su tutor para analizar sus lecturas y notas y recibir sus instrucciones adicionales. "Harding," Introducción ", en The Decades of Henry Bullinger , 1: lxvi.
47 . Bullinger, sermón 10 de La cuarta década , en Las décadas de Henry Bullinger , 2: 375.
48 . Ibid., 2: 376.
49 . Ibídem.
50 . Bullinger, sermón 10 de La tercera década , en Las décadas de Henry Bullinger , 1: 394.
51 . Pierre Viret, Instrucción Chrétienne, Tomé Troisième , ed. Arthur - Louis Hofer (Lausana: L'Age D'Homme, 2013), 405–742.
52 . Ibid., 428.
53 . Las palabras de Viret para esto son que el hombre es "La imagen de la vida y la vida de los seres humanos en la vida" ("La imagen de todo el mundo, y de todo el universo que está en él", traducción del autor.). Ibid., 430.
54 . Ibid., 475–743.
55 . Ibid., 479, 489–93, 507–13.
56 . Ibid., 494-95.
57 . Ibid., 511-12. Lutero también habló de algunos de los detalles de las bendiciones de la maternidad en sus Conferencias sobre los capítulos 1 a 5 de Génesis , LW 1: 200–203.
58 . Viret, Instruction Chrétienne , 513, 515–26, 529–32.
59 . Ibid., 534–82.
60 . Ibid., 583–611.
61 . Ibid., 631–38.
62 . Ibid., 649–743.
63 . Philip Schaff, Los credos de la cristiandad: con una historia y notas críticas , vol. 3, Los credos evangélicos protestantes , rev. David S. Schaff (1877; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 440.
64 . Ibid., 3:98.

65 . Ibid., 3:99.
66 . Ibid., 3: 365.
67 . Ibid., 3: 398.
68 . Ibid., 3: 492, 493.
69 . Ibid., 3: 309.
70 . Lutero, Conferencias sobre los capítulos 1 a 5 de Génesis , LW 1: 338.
71 . Ibid., 67.
72 . "Los Artículos de Smalcald", pt. 3, el art. 1, en The Book of Concord , citado en A Compend of Luther's Theology , ed. Hugh T. Kerr (Filadelfia: Westminster, 1943), 84.
73 . Bullinger, La tercera década , en Las décadas de Henry Bullinger , 1: 385.
74 . Calvino, Institutos , 1.15.4.
75 . Ibídem.
76 . Alejandro de Hales llama a esta gracia prefall donum superadditum naturae. Summa Theologica 2.91.1.3.
77 . Thomas, Summa Theologiae 2a2ae.164.2.
78 . Ibid., 2a2ae2.4. Arvin Vos ha discutido esto cuidadosamente en Aquino, Calvino y el Pensamiento Protestante Contemporáneo: Una Crítica de las Opiniones Protestantes sobre el Pensamiento de Tomás de Aquino (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1985).
79 . John Murray, "El hombre en la imagen de Dios", analiza y critica de manera lúcida una revisión de la teoría católica romana de "El hombre en la imagen de Dios", en Collected Writings of John Murray , vol. 2, Teología sistemática (Edimburgo: Banner of Truth, 1977), 41–45.
80 . Gabriel Biel, II Enviado. 22.2.2.1: “La ignorancia invencible que se presenta ante un acto de la voluntad, ya sea positiva o negativa, ya sea de ley o de hecho, simplemente excusa del pecado, no solo en esa materia, sino totalmente” (traducción del autor).
81 . Biel, II Enviado. 22.2.2.4: "El infiel hace lo que es en sí mismo, mientras se conforma a la razón y busca con todo su corazón y busca ser iluminado al conocimiento de la verdad, la rectitud y la bondad" (traducción del autor). Debo estas referencias a Biel a Heiko A. Oberman, La cosecha de la teología medieval: Gabriel Biel y el Nominalismo medieval tardío , 3ª ed. (Durham, NC: Labyrinth, 1983), 131. Vea la discusión de Oberman sobre esta desviación de las Escrituras, así como de la herencia patrística y tomista, en ibid., 131–45.
82 . “La Confesión de Augsburgo”, art. 18, citado en Schaff, Creeds of Christendom , 3:19.
83 . Calvino, Institutos , 2.3.7.
84 . Concilio de Trento, sesión 5, can. 5 (DH §792).
85 . Philipp Melanchthon, Loci praecipui theologici nunc denuo cura et diligentia summa Recogniti multisque en locis copiose illustrati (Loci Communes, tertia aetas), en Melanchthons Werke en Auswahl [Studien-Ausgabe], ed. Robert Stupperich (1559; repr., Gütersloh: Bertelsmann, 1955), 2.1.264, 37–265. Esto se expone en Bellucci, Science de La Nature et Réformation , 543–54.

86 . Peter Lombard (ca. 1090-1160), "Maestro de oraciones", proporcionó el principal libro de texto teológico utilizado en las universidades europeas durante los próximos quinientos años, y los reformadores habrían leído su trabajo como estudiantes. Lombard, en línea con Agustín (a quien citaba tan a menudo) y toda la tradición patrística, enseñó la inmortalidad del alma, como cuando citó las Enarrationes in Psalmos de Agustín, en Ps. 48:15, sermón 2, refiriéndose a la muerte de Cristo: "La muerte que los hombres temen es la separación del alma de la carne, y la muerte que no temen es la separación del alma de Dios". Lombard, Las oraciones , libro 3: Sobre la encarnación de la Palabra de Diostrans Giulio Silano, Fuentes medievales en traducción 45 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2008), 21.68. El enfoque principal de Lombard no era tanto la inmortalidad del alma (que, por supuesto, él aceptaba) sino el estado del cuerpo del hombre, que estaba animado por el alma. Escribió que “el cuerpo del hombre antes del pecado era mortal e inmortal. . . porque fue capaz de morir y no morir ”. Lombard, The Sentences , Libro 2: Sobre la creación , trad. Giulio Silano, Fuentes medievales en traducción 43 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2008), 19.3.
87 . Calvino, Institutos , 1.15.2.
88 . Bullinger, sermón 1 de La tercera década , en Las décadas de Henry Bullinger , vol. 1, pt. 2, 2-111.
89 . George Dion Dragas, San Atanasio de Alejandría: investigación original y nuevas perspectivas , Patristic Theological Library 1 (Rollinsford, NH: Instituto de Investigación Ortodoxa, 2005), 9. Nuevamente, sin entrar en los detalles, muchos teólogos protestantes en el siglo veinte negaron La inmortalidad del alma. Si esta negación estaba relacionada con la filosofía materialista de los siglos XIX y XX, en el espíritu de los saduceos del Nuevo Testamento, se requeriría un volumen sustancial en sí mismo para resolver de manera justa. Sin embargo, mencionaré aquí dos trabajos de excelente erudición que discuten y defienden una lectura bíblica cuidadosa de la inmortalidad del alma: G. C. Berkouwer, "Inmortalidad", cap. 7 en el hombre: la imagen de Dios(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), y el más reciente Cuerpo, alma y vida eterna de John W. Cooper : Antropología bíblica y el Debate del monismo-dualismo(Vancouver, BC: Regent College Publishing, 1995).
90 . Juan Calvino, La Segunda Epístola de Pablo el Apóstol a los Corintios y las Epístolas a Timoteo, Tito y Filemón , trad. T. A. Smail, ed. David W. Torrance y Thomas F. Torrance (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 50.
91 . Torrance, la Doctrina del Hombre de Calvino , 80.
92 . Lutero, Conferencias sobre los capítulos 1 a 5 de Génesis , LW 1:64.

93 . Lutero, Sermones de Martín Lutero , 8: 310.
94 . El sermón se tituló "Respuesta", que se discute en Zwingli y Bullinger , 51–53.
95 . Bullinger, sermón 1 de La primera década , en Las décadas de Henry Bullinger , 1: 42–43.
96 . Melanchthon, Loci praecipui theologici (Loci Communes, tertia aetas), 2.1.275, 10 (traducción del autor).
97 . Anthony A. Hoekema, creado a imagen de Dios (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 75.

9

La Persona de Cristo

Robert Letham

RESUMEN

La cristología no fue una fuente de fricción entre Roma y los reformadores. Los principales problemas en el siglo XVI afectaron la posición innovadora de Lutero y el luteranismo sobre la naturaleza de la unión hipostática y su impacto en la Cena del Señor. Afirmaron que los atributos divinos fueron comunicados a la humanidad de Cristo. Los reformados respondieron insistiendo en que, debido a la ascensión corporal, Cristo trascendió los límites de la humanidad que había asumido. Esta diferencia afectó la controversia sobre la presencia de Cristo en la Cena del Señor.

Introducción

La cristología no era un tema importante entre los reformadores y la iglesia romana. Ambos aceptaron el dogma cristológico clásico tal como se había desarrollado en los siglos quinto, sexto y séptimo. En esto, la iglesia, tanto en Oriente como en Occidente, afirmó que el Hijo eterno de Dios, en la encarnación, había tomado una naturaleza humana completa en una unión personal tal que la humanidad asumida era, y es, la humanidad del Hijo eterno. En respuesta a la pregunta sobre *quién era* Jesús de Nazaret, la respuesta fue que él era el Hijo de Dios. Cuando se le pregunta *que*él consistió, la respuesta fue que él era simultáneamente completamente Dios y

completamente humano. Así, la iglesia confesó la identidad personal y la continuidad entre un miembro de la Trinidad y el encarnado, ya que la naturaleza humana no tiene existencia aparte de su supuesto en la concepción virginal. En esto ambos lados estuvieron de acuerdo. La única pregunta leve rodeaba la atribución de Calvino de los *autotheos* (aseity) al Hijo, en su oposición al italiano gentil anti - trinitario italiano . [1] Sin embargo, el principal teólogo católico romano Robert Bellarmine reconoció la ortodoxia de Calvino en este punto. [2]Además, esto es más una cuestión de trinitarianismo que de cristología. El área principal de preocupación estaba relacionada con las diferencias entre las cristologías luterana y reformada, que afectaron sus respectivos puntos de vista sobre la Eucaristía. Estos se expresaron en los escritos de los representantes de las dos confesiones y llegaron a un punto culminante en tres coloquios: Marburg en 1529, Malbronn en 1564 y Montbéliard en 1586. En consecuencia, nos centraremos aquí en los temas teológicos que rodean a la Eucaristía. Además, notaremos cómo algunos anabaptistas se aferraron a ideas heterodoxas sobre la carne celestial de Cristo.

Martín Lutero y la Comunicación de los Atributos.

Para Lutero, Cristo fue la clave para interpretar las Escrituras. En su "Prefacio a las Epístolas de Santiago y San Judas", declaró que no podía aceptar que Santiago fuera escrito por un apóstol o que fuera canónico ya que "no menciona una vez la Pasión, la resurrección o el Espíritu". de Cristo ", mensajes que un verdadero apóstol proclamaría," y esa es la verdadera prueba para juzgar a todos los libros, cuando vemos si inculcan o no a Cristo "- " para todas las Escrituras nos muestran a Cristo ". [3] Quienquiera que sea el autor Es decir, si el libro no enseña a Cristo, no es apostólico. [4] Lutero consideraba el Antiguo Testamento como un libro sobre Cristo, dando testimonio de él como ley y promesa. [5] Por lo tanto, en su "Prefacio al Antiguo Testamento", dijo: "Los profetas no son más que administradores y testigos de Moisés y su oficina, que llevan a todos a Cristo a través de la ley", por lo que "si interpretan bien y con confianza , pon a Cristo delante de ti, porque él es el hombre a quien todo se aplica, en todo momento ". [6]

Althaus tiene razón al afirmar que lo que distingue a Lutero es su enfoque

generalizado en la salvación [7] y que para Lutero, "el verdadero conocimiento de Cristo consiste en reconocer y captar la voluntad de Dios para mí en la voluntad de Cristo para mí y en la obra de Dios para salvarme en la obra de Cristo". para mí. " [8] Atkinson afirma que esta es" la dinámica de su teología ". [9]

Como señala Althaus, Lutero "acepta expresamente los grandes credos ecuménicos de la teología griega y latina. Aparte de los conceptos individuales, no expresa ninguna crítica de los dogmas cristológicos tradicionales. ” [10] Al comentar sobre Filipenses 2: 6, Lutero afirmó:“ El término 'forma de Dios' aquí no significa la esencia de Dios porque Cristo nunca se vació de esto. ” [11] La comprensión de Lutero de los dogmas gemelos de *anhypostasia* [12] y *enhypostasia* [13] es clara e importante para su cristología, ya que constituye la base de sus ideas peculiares de la *comunicación idiomática* [14] , que es parte integral de toda su cristología. El escribio,

> Dado que la divinidad y la humanidad son una sola persona en Cristo, las Escrituras se atribuyen a la divinidad, debido a esta unión personal, todo lo que le sucede a la humanidad, y viceversa. Y en realidad es así. De hecho, debes decir que la persona (que señala a Cristo) sufre y muere. Pero esta persona es verdaderamente Dios, y por eso es correcto decir: el Hijo de Dios sufre. Aunque, por así decirlo, la parte (a saber, la divinidad) no sufre, sin embargo, la persona, que es Dios, sufre en la otra parte (a saber, en la humanidad). [15]

Utilizó una serie de analogías. El hijo del rey es herido cuando solo su pierna es herida; Salomón es sabio, mientras que solo su alma es sabia; Pedro es gris, aunque solo su cabeza es gris. Así que la persona de Cristo es crucificada según su humanidad. [16]

Todo esto está en línea con el dogma clásico. Sin embargo, Lutero agregó un nuevo giro distintivo. Para él, Cristo poseía toda la gama de atributos divinos según su naturaleza humana, y éstos se comunicaban a su humanidad en virtud de la unión hipostática. Así, Cristo, según su naturaleza humana, poseía los atributos de majestad divina. Lutero no entendió que Filipenses 2: 6–7 se refiere al Cristo preexistente que se vacía a sí mismo, como lo hicieron

los exegetas de la iglesia primitiva, pero pensó que se refería a la actitud del Cristo terrenal. Él se vació constantemente a lo largo de su vida terrenal. [17] " No estaba dispuesto a usar su rango contra nosotros, no quería ser diferente de nosotros", y "aunque era libre. . . se hizo servidor de todos [Marcos 9:35] " [18].Este es un auto - vaciamiento continuo que lleva a la cruz. [19]

Mientras Lutero enfatizó el *género majestático* (que los atributos divinos se comunican a la humanidad de Cristo) como el presupuesto de su auto - vaciamiento en la historia, Althaus considera que esto está en conflicto no solo con el cuadro bíblico de Cristo y con la aceptación de Lutero de Los credos ecuménicos pero sobre todo con la *enhipostasia* . Pero, argumenta Althaus, el *género majestático* se equilibra con la aceptación de Lutero del *género tapeinoticon* : Dios en Cristo compartió la debilidad, el sufrimiento y la humillación de Jesús . Para Lutero, Dios sufre en Cristo, y él lo vio como un misterio incomprensible. [20]

Esto llegó a un punto crítico en la doctrina de Lutero de la presencia real de Cristo en la Cena del Señor, donde Lutero sostuvo enfáticamente que el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes corporalmente en, con y bajo el pan y el vino, debido a su participación en el Atributo divino de la omnipresencia. La carne de Cristo no es carnal, es decir, bajo la maldición de Dios y que requiere un renacimiento, sino espiritual, ya que Cristo nació del Espíritu Santo, y así es la carne de Dios la que da vida a todos los que la comen con fe. [21]

El pensamiento cristológico básico de Lutero era que no hay Dios aparte de Cristo, y por lo tanto, la humanidad de Cristo está omnipresente. La mano derecha de Dios no debe ubicarse en un solo lugar, sino que está en todas partes: "¿Dónde está la Escritura que limita de este modo a la mano derecha de Dios en un lugar?" [22] Citando el Salmo 139, Lutero declaró:

> Las Escrituras nos enseñan. . . que la diestra de Dios no es un lugar específico en el que un cuerpo debe o puede ser. . . pero es el poder todopoderoso de Dios, que al mismo tiempo puede estar en ninguna parte y, sin embargo, debe estar en todas partes. . . . Porque si estuviera en un lugar específico, tendría que estar allí de manera circunscrita y determinada. . . por lo que no puede estar en ningún otro lugar. Pero el

> poder de Dios no puede ser determinado y medido, ya que no está circunscrito y es inconmensurable, más allá y por encima de todo lo que es y puede ser. . . . Por otro lado, debe estar esencialmente presente en todos los lugares, incluso en la hoja de árbol más pequeña. [23]

Lutero concluyó que Cristo, a la diestra de Dios, está presente al mismo tiempo en el cielo y en la Cena, porque "no es contrario a las Escrituras ni a los artículos de fe para que el cuerpo de Cristo esté al mismo tiempo en el cielo". y en la cena. ” [24]

Lutero atacó la idea de *alloiosis* de *Zwingli* , en la que una naturaleza se toma para la otra. [25] Lo que queremos, Lutero echó humo, "es la Escritura, y razones sólidas, no los mocos y las babosas [de Zwingli]". [26] Se defendió fuertemente contra la afirmación de que mezclaba las naturalezas. Más bien, sus oponentes amenazaron con dividir a la persona. Sin embargo, hay evidencia de que Lutero no había entendido a Zwinglio, pensando que había confinado la mano derecha de Dios a un solo espacio en el cielo. [27]

Nos ayudará a comprender cómo Lutero llegó a estas conclusiones al saber que consideraba que había tres formas posibles de presencia. Primero, un objeto está local o circunscriptivamente en un lugar, donde el objeto y el espacio encajan con precisión. Esto se aplica a las personas, que ocupan lugares particulares. En segundo lugar, un objeto está presente de forma definitiva o no circunscrita, donde puede ocupar más espacio o menos. Tal fue el Cristo resucitado, que pasó por la piedra sellando su tumba y por las puertas cerradas. Los ángeles tampoco están limitados a espacios particulares. Tercero, solo Dios ocupa los lugares repetidamente, estando presente en todos los lugares en todo momento, llenándolos y no siendo medido por ninguno de ellos. Por lo tanto, no podemos limitar nuestros pensamientos sobre la presencia de Cristo a un solo modo de presencia. Dado que Cristo resucitado estuvo presente definitivamente, tiene sentido tomar "este es mi cuerpo" tal como está. Dondequiera que esté Cristo, él está presente como Dios y como hombre; Si esto no fuera así, estaría dividido. Más bien, él es una persona con Dios, además de que no hay nada más alto.[28] Ya que él es una persona indivisible con Dios, dondequiera que Dios esté, él también debe ser. Este es un misterio conocido solo por Dios; Lutero solo escribió sobre eso para mostrar "qué tontos son los tontos que son nuestros fanáticos". [29] Así

que él dijo: "¡Fuera de aquí, estúpido fanático, con sus ideas sin valor!" [30]

Lutero expresó estas ideas con vehemencia en el Coloquio de Marburgo (1529), donde entró en agudo conflicto con Zwinglio. Antes de examinar lo que sucedió allí, debemos investigar la cristología de Zwingli.

Huldrych Zwingli y *Alloiosis*

En su teología más amplia, el énfasis de Zwingli estaba en Dios más que en el hombre, así que en su cristología, fue en Cristo como Dios. Como resultado, mientras que Lutero afirmó enfáticamente la unidad de la persona de Cristo, Zwinglio distinguió claramente entre las dos naturalezas. Esto llevó a Lutero a acusarlo de sostener que un simple hombre había muerto por nosotros. [31] Esta distinción aguda, casi separación, entre las naturalezas es clara en el *Comentario* de Zwingli *sobre la religión verdadera y falsa* (1525). Allí escribió que Cristo es nuestra salvación según su naturaleza divina, no según su humanidad. [32]Entonces, en Juan 6, él refirió la carne y la sangre simplemente al evangelio, el comer y beber con fe: “Esta es, entonces, la tercera marca segura de que Cristo no está hablando aquí de comida sacramental; porque Él es solo en la salvación para nosotros como fue muerto por nosotros; pero Él podría ser asesinado solo de acuerdo con la carne y podría ser salvación y solo de acuerdo con su divinidad. ” [33] Gran parte de esta sección está dedicada a establecer que Juan 6 no se refiere a la comida sacramental, pero al hacerlo, Zwinglio se acercó a él. La separación nestoriana de las naturalezas. [34] De ello se deduce que consideró que la frase "este es mi cuerpo" significa "esto significa el cuerpo". [35] En el debate eucarístico con Lutero, Zwinglio destacó la distinción de las dos naturalezas:mientras mantenía la unidad de la persona, Lutero lo acusó de nestorianismo. [36]

En la *comunicación idiomática* , Zwinglio argumentó que se atribuye a una de las naturalezas lo que se logra con la otra. Esta es una figura de discurso basada en la unidad de la persona de Cristo y no representa una transferencia real de atributos. [37] La palabra más común de Zwingli a este respecto fue *aloosis.*, indicando que cuando nos referimos a una naturaleza, también entendemos la otra, o cuando nombramos ambas, sin embargo, solo

entendemos una. En consecuencia, Zwinglio resistió la creencia de Lutero en la ubicuidad de la humanidad de Cristo. Esto apunta a la raíz del choque con Lutero. Mientras Lutero mantenía juntas las dos naturalezas hasta tal punto que podía dudarse de si había hecho justicia a la humanidad, Zwinglio las distinguió hasta un punto en el que uno podía preguntarse si tenía una comprensión adecuada de la unidad de la persona.

Este choque subyace a la controversia sacramental. Mientras que en una obra temprana, su *Exposición de los Artículos* (1523), Zwinglio sostuvo que la Eucaristía fortalece la fe, abandonó esta posición cuando escribió su *Comentario sobre la religión verdadera y falsa* (1525). [38] Fue a partir de ese momento que se desarrolló la controversia con Lutero. El argumento principal de Zwingli, evidenciado por el registro del debate en Marburg, se centró en la ascensión. Para él, el cuerpo de Cristo solo podía estar en un lugar. Desde la ascensión, ha estado a la diestra de Dios, *in loco* . Por lo tanto, no puede estar presente corpóricamente en la Eucaristía. Ni la omnipotencia de Dios ni la voluntad de Cristo pueden hacer que su cuerpo sea omnipresente. [39]Repetidamente en Marburg, Zwinglio recurrió a lo que él pensaba que era el claro significado de Juan 6:63: “Es el Espíritu quien da vida; La carne no ayuda en absoluto. Las palabras que les he hablado son espíritu y vida ". Sin embargo, leyó este texto, como lo hizo con temas teológicos más amplios, a través de la lente de su neoplatonismo, lo que le dificultó ver cómo las entidades materiales podrían ser el canal. de las realidades espirituales. [40] Estuvo de acuerdo en que Cristo estaba presente en la Cena, pero no pudo aceptar que esto fuera en forma corporal. [41] El cuerpo de Cristo es humano y tiene características humanas, por lo que está limitado por las limitaciones del espacio y el tiempo.

En su breve tratado *Sobre la cena del Señor* (1526), está claro que Zwinglio acentuó la naturaleza humana, tratando a las dos naturalezas como virtualmente autónomas. Consideró que Cristo experimenta esto o aquello según sus naturalezas en lugar de su persona. En consecuencia, Cristo experimentó la ascensión en su naturaleza humana solamente, por lo que ahora está ausente y su cuerpo y sangre no pueden estar presentes en la Santa Cena. Sólo la naturaleza divina de Cristo es ubicua, o de lo contrario no habría tenido necesidad de ascender. En consecuencia, el cuerpo del Cristo ascendido está en un lugar y no puede estar presente simultáneamente en la

Cena. Por lo tanto la cláusula “esto es mi cuerpo” es un tropo. [42]

Bromiley está de acuerdo en su introducción a este trabajo en que "debe admitirse que Zwinglio sí tendió a aislar las naturalezas o aspectos distintivos de Cristo mismo y también de la Palabra y los sacramentos". [43] Más tarde, sin embargo, en *Una exposición de la Fe* (1529), Zwinglio mostró una declaración ortodoxa de la cristología. [44]

El coloquio de Marburgo (1529)

El coloquio fue convocado por Philip, Landgrave de Hesse, para presentar un frente protestante unido contra el emperador Carlos V. El emperador había llegado a un acuerdo con el papa y el rey de Francia, haciendo vulnerables a los protestantes. Felipe quería un acuerdo teológico como base para una alianza defensiva. Las conversaciones se estancaron sobre la naturaleza de la presencia de Cristo en la Cena del Señor. Subyacente a estas diferencias había cuestiones cristológicas más profundas. En particular, sus diferencias sobre la *comunicación idiomática* destacan las cristologías significativamente diferentes de los dos reformadores, que, a su vez y entre otras cosas, afectaron sus puntos de vista de la Eucaristía. Como señala Atkinson, Lutero era casi eutiquiano, se mezclaba con lo divino y lo humano, mientras que Zwinglio bordeaba el nestorianismo. [45]Lutero tenía una fuerte doctrina de la unión hipostática; El enfoque de Zwingli estaba en el carácter distintivo de la humanidad de Cristo, aunque su concentración general estaba en su deidad.

En parte, este impasse reflejó los desarrollos anteriores en la cristología patrística. Calcedonia (451) había resaltado las dos naturalezas "reunidas" para formar una persona, un y el mismo Cristo. Esto había creado problemas para los seguidores de Cirilo de Alejandría (ca. 378–444), la figura principal detrás del rechazo de Nestorio, y llevó a muchos a desertar, pensando que Calcedonia había hecho demasiadas concesiones a los nestorianos. El Segundo Concilio de Constantinopla (553) resolvió muchas de estas preguntas mediante los dogmas gemelos de *anypostasia*y *enhypostasia* , afirmando la unidad y continuidad de la persona de Cristo, la humanidad asumida es la humanidad del Hijo. En este sentido, Zwinglio pudo verse en

términos calcedonianas como poner de relieve los dos - naturalezasdogma, mientras que Lutero tenía un mayor conocimiento de la resolución enhypostatic. [46]

Luteranismo después de Lutero

Johannes Brenz (1499-1570)

El trabajo principal de Brenz sobre la cristología fue su *De personali unione duarum naturam en Christo* (1561). [47] Construyó su idea de la *comunicación idiomática* sobre la doctrina patrística de que la deidad y la humanidad están inseparablemente e indivisiblemente unidas. Como el Hijo de Dios desde la eternidad tuvo un poder inmenso, también lo tiene el Hijo del Hombre. Es la mera sabiduría humana la que se opone a la idea de que la humanidad está en todas partes que la deidad. Cuando la Palabra se hizo carne, toda la majestuosidad de su deidad se derramó. Brenz vio que esto era efectivo desde el momento de la concepción. Aquellos que dijeron que esto es contrario a la naturaleza del cuerpo humano necesario para someterse a la Palabra de Dios, porque la gloria del cuerpo de Cristo no proviene de su humanidad sino de la deidad. [48]

Por lo tanto, para Brenz, los atributos divinos se comunicaron a la humanidad de Cristo desde la concepción, y el poder que le fue otorgado después de la resurrección, lo tenía de antemano. La razón humana no puede comprenderlo. Se basa en la unión hipostática, por la cual las propiedades de una naturaleza se comunican a la otra, el poder de la humanidad proviene de la deidad, no de sí misma. Brenz era consciente de los problemas que esto causaría, por lo que insistió en que la humanidad no se cambia a divinidad, ya que las propiedades de ambas naturalezas permanecen. Entonces, en términos de espacio geométrico, Cristo no está en todas partes. En la raíz, la ascensión no fue a otro lugar corpóreo o mundano, sino a la omnipotencia y majestad de Dios. [49] Es difícil ver cómo el argumento de Brenz es compatible con el relato de Cristo en los Evangelios.

Martin Chemnitz (1522-1586)

Martin Chemnitz presentó una construcción más sofisticada que Brenz, evitando algunas de sus fallas obvias. En *De duabus naturis in Christo* (1578) [50] y su traducción al inglés, *Las dos naturalezas de Cristo* (1971), [51] , presenta la exposición más clara y cuidadosa de la posición luterana.

Chemnitz consideraba que había un triple aspecto en la comunicación de atributos. El primer tipo, resultante de la unión hipostática, implica la atribución de propiedades de la naturaleza de Cristo a su persona *en concreto* . En segundo lugar, las cosas se atribuyen a la persona de acuerdo con ambas naturalezas, cuando ambas naturalezas realizan en comunión con la otra lo que es apropiado para ellas. [52] tercera categoría de Chemnitz es la más significativa para nuestros propósitos. Innumerables "cualidades sobrenaturales y cualidades incluso contrarias a la condición común de la naturaleza humana se dan y se comunican a la naturaleza humana de Cristo". [53]Las Escrituras testifican que la humanidad asumida en la encarnación conserva sus atributos esenciales, pero debido a que la unión hipostática es exaltada sobre todo nombre y se le otorga todo el poder en el cielo y en la tierra, su carne da vida. Dado que la naturaleza divina de Cristo habita personalmente en la naturaleza supuesta, sería blasfemo pensar que en esta unión hipostática la humanidad de Cristo se queda solo en su estado meramente natural y que no ha recibido nada más allá de sus atributos, poderes y facultades esenciales. La Escritura afirma que Cristo fue ungido por encima de sus compañeros. Estos dones infundidos no son los atributos esenciales de la naturaleza divina, sino que son sus trabajos fuera de la naturaleza divina infundidos en la naturaleza humana para que formen parte de ella formalmente, habitualmente, y subjetivamente, un instrumento adecuado para la deidad. Aquí se hace eco de la distinción entre la esencia de Dios y sus obras expuestas por los capadocios en la crisis trinitaria del siglo IV y expresada más tarde en la teología ortodoxa por Gregory Palamas como una distinción entre la esencia y las energías. Chemnitz reforzó sus comentarios con extensas citas de los padres. Estos dones no solo son dones creados, finitos o habituales, sino que también son los mismos atributos de la naturaleza divina de Cristo, atributos que pertenecen a la propia deidad pero que se otorgan de acuerdo con la naturaleza humana asumida. Así que a Cristo, según su naturaleza humana, se le ha dado omnipotencia, que pertenece propiamente a la naturaleza divina. La divinidad tiene el tipo de

comunión con la humanidad que tiene el fuego cuando comunica su esencia y calor para quemar hierro, sin ningún tipo de mezcla.[54]

Chemnitz fue claro que no hay mezcla o cambio en ninguna de las dos naturalezas. Los atributos divinos comunicados a la humanidad no están poseídos esencialmente por la naturaleza humana; De lo contrario, la naturaleza divina sería conmutada. Las propiedades de una naturaleza no pueden convertirse en las propiedades de la otra. Cualquier idea de esta comunicación esencial de atributos divinos debe ser rechazada. No hay igualación de naturalezas, no hay comunicación de esencias o naturalezas. Por otro lado, Chemnitz también rechazó cualquier negación de que la majestad se comunica a la naturaleza asumida, con el corolario de que la humanidad en la unión hipostática no tiene participación en los atributos divinos. También se opuso a la afirmación de que los atributos divinos se relacionan solo con la persona y se entregan solo verbalmente a Cristo como hombre, ya que la humanidad no tiene comunión con ellos. La antigüedad se unió en esto,[55]

Chemnitz estuvo de acuerdo en que esto es un misterio, recibido por nosotros en la fe. Se lleva a cabo a través de la interpenetración, como el fuego en el hierro calentado, toda la majestad de la deidad de Cristo brillando en la humanidad, trabajando con ella y a través de ella, sin mezclarse, de modo que la naturaleza asumida pueda dar vida y gobernar sobre todas las cosas. Citó profusamente a los padres: Atanasio, Cirilo, Justino, Ambrosio, Eusebio, Teodoreto y León I, así como el Tercer Concilio de Constantinopla (680–681). En resumen, la comunicación fluye fuera de la unión hipostática, no al revés. Esto protege contra la idea de que toda la Trinidad se encarnó. [56]

A. B. Bruce piensa que Chemnitz probablemente no tuvo diferencias teóricas con respecto a los reformados. [57] De hecho, sugiero que Chemnitz comprendió mejor la doctrina clásica de la encarnación que Zwingli y muchos de los reformados. Su premisa básica era la unión hipostática, en lugar de las dos naturalezas, una perspectiva más acorde con la última resolución cristológica patrística. Su visión de la ubicuidad fue matizada también. Cristo *puede estar presente* cuando, donde y como quiera. Esta es una omnipresencia hipotética u opcional, como lo llama Bruce. [58]Chemnitz lo vio como una deducción lógica de la unión hipostática, después de lo cual el

Logos no está fuera de la carne. Se deduce que la naturaleza humana de Cristo siempre está íntima e inseparablemente presente en el Logos, con la posibilidad de estar presente a voluntad en cualquier parte de la creación. Chemnitz sostuvo que en su estado de humillación, Cristo solo usaba ocasionalmente estos dones, pero después de su ascensión, entró en su uso pleno. Brenz, por otro lado, pensó que al poseer estos dones desde la concepción, los usó furtivamente. [59]

La Fórmula de Concordia (1576) y Philipp Melanchthon

Las diferencias entre Brenz y Chemnitz suscitaron controversia. La Fórmula de Concordia intentó una resolución, con Chemnitz prominente. El resultado, en el artículo 8, fue algo así como un fudge. Las posiciones opuestas se colocaron una al lado de la otra y las preguntas problemáticas se pasaron en silencio. No se hizo distinción entre las propiedades esenciales y accidentales de la naturaleza humana. Esta incómoda yuxtaposición de elementos incompatibles dejó sin resolver los problemas subyacentes. [60]

El artículo 8 declara la controversia como "si la naturaleza divina y humana en los atributos de cada uno está REALMENTE en comunicación mutua , es decir, en verdad y en cada hecho y hecho, en la persona de Cristo, y hasta dónde se extiende esa comunicación". [61] Los sacramentarianos, o los Reformados, según la Fórmula, consideran que ninguna naturaleza comunica a la otra cosa propia de ella, sino que la comunicación es puramente nominal. Consideran que Dios no tiene nada en común con la humanidad, ni la humanidad con divinidad, una acusación de Nestorianismo efectivo.

En oposición, la Fórmula afirmó que las naturalezas están personalmente unidas tan completamente que el Hijo de Dios y el Hijo del Hombre son lo mismo. Las naturalezas no se mezclan o cambian, sino que conservan sus propios atributos esenciales. Por lo tanto, los atributos divinos de omnisciencia, omnipresencia y omnipotencia nunca se convierten en atributos de la humanidad. Por otro lado, la unión no es una conjunción en la que ninguna de las dos tiene algo en común con la otra, porque es la comunión más alta que Dios tiene con el hombre.Como el hierro resplandeciente, el cuerpo y el alma. Debido a la unión personal con el Hijo, Dios es hombre y el hombre es Dios. María no llevó a un simple hombre, sino al verdadero Hijo de Dios, y con razón se la llama la Madre de Dios. No fue un simple hombre el que sufrió y murió, sino la persona del Hijo de Dios. Sufrió según su

naturaleza humana, asumido en la unidad de su persona divina. Según su naturaleza humana, el Hijo del Hombre es exaltado a la diestra de Dios.

En su humillación, Cristo se despojó de su divina majestad y no siempre la usó hasta después de la resurrección, cuando dejó de lado la forma de un sirviente pero no la naturaleza humana. Por lo tanto, ahora es omnisciente, omnipotente y omnipresente no solo como Dios sino también como hombre. Por lo tanto, puede estar presente en su cuerpo y sangre en la Cena de acuerdo con el modo de la mano derecha de Dios. Esta presencia no es física o capernaítica (es decir, transubstanciación), pero es verdadera y sustancial.

A su vez, la Fórmula repudió, entre otras cosas, la posición de que la unión personal es solo una figura del habla y que la comunicación idiomáticaEs solo verbal, sin ningún hecho correspondiente. Rechazó la idea de que la humanidad se ha vuelto infinita y, por lo tanto, está presente en todas partes con la naturaleza divina, o que se ha hecho igual a la divina. Negó las afirmaciones de que es imposible para Cristo estar en más lugares que uno con su cuerpo, que solo la humanidad sufrió por nosotros y, por lo tanto, el Hijo de Dios no tuvo comunicación con la naturaleza humana, o que él está presente solo para nosotros. su divinidad También rechazó a los que afirman que el Hijo no realiza obras omnipotentes en y con su humanidad, que según su humanidad es incapaz de las propiedades de la naturaleza divina, y que el poder dado a Cristo según su humanidad no tiene comunicación. con la omnipotencia de dios. Además, negó que haya límites a lo que él puede saber,

Mientras se concentra en el período posterior a 1600, Schmid resume la cristología luterana: “De este modo se afirma una comunión real de ambas naturalezas, por lo que las dos naturalezas no se mantienen simplemente relaciones externas entre sí”, sino “una verdadera y verdadera impartición y comunión. . " [62]

Bruce hace algunas críticas reveladoras. ¿Por qué, pregunta, la comunicación no es recíproca? Él señala correctamente que es de una sola vía , de lo divino a lo humano, ya que no existe una afirmación correspondiente de que los atributos de la humanidad de Cristo sean comunicados a su deidad. Al hacerlo, amenaza a la humanidad de Cristo, porque la humillación, aunque soteriológicamente necesaria, es cristológicamente imposible. [63] Esto es evidente, sugiero, ya que Cristo, si es omnipresente, omnipotente y omnisciente de acuerdo con su humanidad, ¡difícilmente puede decirse que haya estado en un estado de humillación! Como concluye Bruce, en su celo por la deificación de la humanidad de Cristo, la cristología luterana nos roba

la encarnación. [64]

Sorprendentemente, Philipp Melanchthon (1497-1560) se trasladó a una posición reformada sobre este tema a lo largo de los años. En su *Loci Communes de* 1521 , no escribió nada sobre la persona de Cristo, ya que estaba preocupado por las obras de Cristo y los problemas inmediatos de la Reforma. Más tarde discutió la ascensión corporal en su comentario sobre Colosenses, mientras explicaba el tercer capítulo. [65] Los 1555 *Loci* están claramente reformados, especialmente en la sección "De coena Domini" ("En la Cena del Señor"). [66] Rechazó la comunicación de atributos de una naturaleza a otra. [67]

Cristología reformada

A. B. Bruce resume las características de la cristología reformada en contraste con los luteranos en su énfasis en la realidad de la humanidad de Cristo y el estado de humillación. Como en la cristología ortodoxa, Cristo tiene dos naturalezas, una mente doble y una doble voluntad. En virtud de la unión hipostática, lo que se dice de Cristo se dice de su persona, a veces con respecto a ambas naturalezas, a veces con respecto a una o la otra. En términos de la naturaleza divina, la diferencia está entre el ocultamiento en el estado de humillación y la manifestación abierta después de la ascensión. En su exaltación, la humanidad perdió algunas propiedades accidentales (hambre, sed y cosas similares), mientras que otras estaban perfectamente desarrolladas (gloria, majestad, fuerza, sabiduría y virtud) y las propiedades esenciales conservadas. [68]

Bruce piensa que la cristología reformada difería de la cristología luterana en relación con la naturaleza de la unión. Los luteranos acusaron a los reformados de ver las naturalezas como si fueran dos tablas sin ninguna comunión real, mientras que los reformados, por su parte, destacaron la comunicación de los carismas: la sabiduría y la virtud como cualidades producidas por el Logos a través de su Espíritu. La pregunta de Bruce es, ¿cómo hace esto justicia al sindicato? ¿Por qué estas gracias no deberían resultar de la unión del Logos con la humanidad? ¿Por qué deben ser comunicados de manera indirecta por el Espíritu Santo? ¿Esto no hace que la

unión misma sea puramente externa? [69] Este es un asunto urgente, como veremos.

Prominente en la cristología reformada es el vaciamiento del Hijo (*exinanición*), aplicado a su naturaleza divina, no por desinversión sino por ocultación (*ocultación*). De ahí surgió la idea de una doble vida del Logos- los *logotipos Totus adicionales Jesum* y los *totus logotipos en Jesu* - uno ve afectada por la encarnación, otro auto - controlado en el hombre Jesús Cristo. [70]

Juan Calvino (1509–1564) y el Extra Calvinismo

En sus Institutos , Calvino preguntó por qué era necesario que el Mediador fuera Dios y se convirtiera en hombre. Conectó la encarnación a toda la redención:

> La situación seguramente no hubiera sido posible si la majestad de Dios no nos hubiera descendido, ya que no estaba en nuestro poder ascender hacia él. Por lo tanto, era necesario que el Hijo de Dios se convirtiera para nosotros "Emanuel, es decir, Dios con nosotros" [Isa. 7:14, Matt. 1:23], y de tal manera que su divinidad y nuestra naturaleza humana puedan, por conexión mutua, crecer juntas [*ut mutua coniunctione eius divinitas et hominum natura inter se coalescerent*]. [71]

Aquí el *coalesco* implica la prioridad ontológica de las naturalezas en lugar de la persona, lo que va en contra de la conclusión final del Segundo Concilio de Constantinopla y tiene un anillo nestoriano. Así que Cristo tomó “lo que era nuestro para impartir lo que era suyo a nosotros, y para que lo que era suyo por naturaleza fuera nuestro por gracia” [72.]

Calvino continuó, dibujando la conexión indisoluble entre encarnación y expiación:

> El segundo requisito de nuestra reconciliación con Dios fue este: el hombre, que por su desobediencia se había perdido, debía remediarlo con la obediencia, satisfacer el juicio de Dios y pagar los castigos por el pecado. En consecuencia, nuestro Señor salió como verdadero hombre y tomó la persona y el nombre de Adán para tomar el lugar de Adán en

> obedecer al Padre, presentar nuestra carne como el precio de satisfacción al justo juicio de Dios y, en la misma carne, pagar La pena que habíamos merecido. . . . En resumen, ya que ni como Dios solo podía sentir la muerte, ni como solo el hombre podía vencerla, combinaba la naturaleza humana con la divina para que expiar el pecado podía someter a la muerte la debilidad del uno; y que, luchando con la muerte por el poder de la otra naturaleza, podría ganar la victoria para nosotros. [73]

Así, "nuestra naturaleza común con Cristo es la promesa de nuestra comunión con el Hijo de Dios; y vestido con nuestra carne, venció el pecado y la muerte juntos para que la victoria y el triunfo sean nuestros ". [74]

Más tarde, Calvino expuso la comunicación idiomática . Cristo fue libre de toda corrupción, no solo porque nació de la Virgen sino

> porque fue santificado por el Espíritu para que la generación pudiera ser pura y sin mancha como lo habría sido antes de la caída de Adán. . . . Aquí hay algo maravilloso: el Hijo de Dios descendió del cielo de tal manera que, sin dejar el cielo, quiso ser llevado en el vientre de la virgen, recorrer la tierra y colgar en la cruz; ¡sin embargo, continuamente llenó el mundo como lo había hecho desde el principio! [75]

Calvino hizo hincapié en que el Hijo no estaba restringido a la naturaleza humana que asumió en unión, sino que la trascendió. Esto es lo que los luteranos llamaron el *Calvinoisticum extra* . Sin embargo, algunos han argumentado que Calvino acentuó tanto las dos naturalezas que parecía coquetear con el nestorianismo. La divinidad de Cristo está tan unida y unida a su humanidad (es una *coniunctam unitamque humanitati divinitatem*) que conserva intacta su naturaleza distintiva, y sin embargo estas dos naturalezas constituyen un Cristo (*ex duabus illis unis Christus constituatur*). [76]Calvino parece igualar las naturalezas, con la posible implicación de que la humanidad existió antes de la unión en la medida en que la unión se forma a partir de las dos. Esta impresión se ve reforzada por su consideración de que la *comunicación* era una figura del habla. En la misma sección, escribió que las Escrituras a veces atribuyen a Cristo lo que se aplica únicamente a su

humanidad, a veces lo que pertenece a su divinidad, a veces lo que abarca ambas naturalezas, pero no se ajusta solo a sí mismo: "Y expresan tan seriamente esta unión de las dos naturalezas que es en Cristo como a veces para intercambiarlos. Los antiguos escritores llaman a esta figura del habla "la comunicación de propiedades". [77] Los luteranos consideraron esto como una realidad en lugar de un tropo.

Mientras que Calvino dijo que los pasajes que comprenden ambas naturalezas a la vez exponen la verdadera sustancia de Cristo sobre todo , como Juan 1:29; 5: 21–23; 8:12; 9: 5; 10:11; 15: 1— comentó que "el nombre 'Señor' pertenece exclusivamente a la persona de Cristo en la medida en que representa un grado a medio camino entre Dios y nosotros". [78] Parece que Calvino pensó que la persona es una unión de dos naturalezas En lugar de una acción del Hijo eterno en la adición de la naturaleza humana.

Esta tendencia es particularmente evidente en los comentarios de Calvino sobre 1 Corintios 15:27. Allí afirmó que, al final, Cristo "lo transferirá [el reino] de alguna manera u otra [*quodammodo*] de su humanidad a su divina divinidad", [79] como si las naturalezas tuvieran algún grado de autonomía. Esto es lo que yace en la raíz de la tradición reformada de atribuir la unión de naturalezas y las obras realizadas por Cristo al Espíritu Santo en lugar de a la unión establecida en el mismo Hijo, porque si la encarnación fuera simplemente una unión de dos naturalezas. , la unión sería posterior a las naturalezas, casi una conjunción, y por lo tanto requeriría un agente externo para efectuarla y mantenerla. [80]

Calvino estuvo de acuerdo con Zwinglio en que el cuerpo humano de Cristo está en un lugar, en el cielo. En su *Segunda defensa de la fe piadosa y ortodoxa con respecto a los sacramentos en respuesta a las calumnias de Joachim Westphal* (1556), escribió eso para decir, como lo hizo Westphal, que “el cuerpo que una vez asumió el Hijo de Dios y cuál. . . se elevó a la gloria celestial, es ἄτοπος (sin lugar) es, de hecho, muy ἄτοπος (absurdo) ". [81] Más bien, Calvino dijo:" Para obtener la posesión de Cristo debe ser buscado en el cielo ", ya que" el cuerpo. . . que una vez ofreció en sacrificio, ahora debe estar contenido en el cielo, como Pedro declara. ” [82]Esto es así porque el cuerpo, mientras se "lleva por encima de los cielos está exento del orden

común de la naturaleza, sin embargo, no deja de ser un cuerpo verdadero" .[83] Donde se diferenció de Zwinglio fue que consideró que Cristo "no "solo llena el cielo y la tierra, pero también nos une milagrosamente a sí mismo en un cuerpo, de modo que la carne, aunque permanece en el cielo, es nuestra comida". [84] Westphal había argumentado que Calvino encerró a Cristo en el cielo como lo hizo Zwingli.

En respuesta, Calvino argumentó: "Si los creyentes encuentran a Cristo en el cielo, deben comenzar con la palabra y los sacramentos". [85] Así, "Cristo, por la incomprensible agencia de su Espíritu, une perfectamente las cosas separadas por el espacio, y así alimenta nuestras almas. con su carne, aunque su carne no abandona el cielo, y seguimos arrastrándonos sobre la tierra ”. [86]Así, Calvino fue más allá de Zwingli al afirmar que la distancia entre el cuerpo de Cristo en el cielo y nosotros en la tierra es superada por el Espíritu Santo. Sin embargo, a diferencia de Lutero y los luteranos, esta alimentación no se produce en relación directa con la encarnación, con la unión hipostática y la comunión de naturalezas que se derivan de ella, sino por la agencia distinta del Espíritu. La unión con Cristo no es una consecuencia que fluye directamente de la encarnación.

En su *Exposición clara de la Doctrina de sonidos sobre la verdadera participación de la carne y la sangre de Cristo en la Santa Cena para disipar las nieblas de Tileman Heshusius* (1561), Calvino fue aún más claro. Aquí él atribuyó la vida que recibimos a la carne de Cristo, con el Espíritu como el agente que efectúa esto. Por lo tanto, dijo que la carne que Cristo asumió es dadora de vida, ya que es la fuente de vida espiritual para nosotros. [87] Mientras que el cuerpo de Cristo está ausente en términos de lugar, tenemos una verdadera participación espiritual en él, "todo obstáculo desde la distancia está superado por su energía divina". [88] Al pasar, Calvino reconoció que es incomprensible para nosotros cómo el cuerpo de Cristo está en un lugar, pero la persona de Cristo está omnipresente. [89]Mencionó su adopción del dictamen escolar: *totus ubique sed non totum* , “todo el Cristo en todas partes, pero no en su totalidad”. [90] Hesshus, sostuvo, pervirtió lo que había dicho al afirmar que la naturaleza humana está en todas partes y que la naturaleza humana de Cristo puede existir. en diferentes lugares donde quiera que elija. [91] Al contrario,

> Para que tengamos una comunión sustancial con la carne de Cristo, no hay necesidad de cambiar de lugar, ya que, por la virtud secreta del Espíritu, él infunde su vida en nosotros desde el cielo. La distancia no impide en absoluto que Cristo viva en nosotros, o que nosotros seamos uno con él, ya que la eficacia del Espíritu supera todos los obstáculos naturales. [92]

De las Escrituras es claro que el cuerpo de Cristo es finito:

> No negamos que todo el Cristo en la persona del mediador llena el cielo y la tierra. Digo *entero* , no del *todo* (*totus, non totum*) porque era absurdo aplicar esto a su carne. La unión hipostática de las dos naturalezas no es equivalente a una comunicación de la inmensidad de la Deidad a la carne, ya que las propiedades peculiares de ambas naturalezas concuerdan perfectamente con la unidad de la persona. [93]

Al citar trabajos anteriores, Calvino afirmó que mientras la humanidad de Cristo está en el cielo, la mano derecha de Dios no significa un lugar sino el poder que el Padre le ha dado a Cristo para gobernar el cosmos. "Porque Cristo, por su ascensión al cielo, entró en posesión del dominio que le dio el Padre"; está muy alejado en términos de presencia corporal ", pero llena todas las cosas. . . por la agencia de su Espíritu. " [94] " Dondequiera que se difunde la diestra de Dios, que abraza el cielo y la tierra ", explicó Calvino," allí está presente la presencia espiritual de Cristo mismo por su energía ilimitada, aunque su cuerpo debe estar contenidos en el cielo, según la declaración de Pedro ” [95].Como un disparo de despedida, Calvino replicó: "Cuando [Hesshus] dice que ciertas propiedades son comunes a la carne de Cristo y a la Deidad, solicito una demostración que aún no ha intentado". [96]

La insistencia de Calvino, compartida por los reformados, de que el Hijo no está confinado a la humanidad que asumió fue apodada por los luteranos en el próximo siglo "ese calvinista más allá del [*extra-Calvinoisticum*]" .[97] Sin embargo, no fue una innovación. David Willis, investigando las fuentes de Calvino, descubrió extensas evidencias de escritores patrísticos y medievales [98] para concluir que representaba "un consenso de los padres antiguos". [99] De hecho, agrega, "el término 'extra-Calvinoisticum' no es una marca exclusiva que distingue la cristología de calvin de otras cristologías de

la única iglesia católica. . . . Más bien, la doctrina sostiene las interpretaciones católicas correctas del testimonio bíblico de Cristo ". [100]La "realidad es que el 'extra-Calvinoisticum' es un medio para expresar la unidad de la persona de Jesús Cristo sin desplazar misterio con la especulación." [101] En consecuencia, "el 'extra-Calvinoisticum,' debido a su uso generalizado y antigua pudo así como ser llamado el 'extra-Catholicum' " [102].

A pesar de esta evaluación, la presión del debate puede haber llevado a Calvino en algunas ocasiones al tipo de comentario sin vigilancia al que hemos llamado la atención anteriormente. Parece que los luteranos tenían un mayor conocimiento de la doctrina patrística de la unión hipostática, tal como se había expresado en el siglo VI en el Segundo Concilio de Constantinopla, pero los reformados habían comprendido mejor la distinción de las naturalezas. Sin embargo, las fuerzas de la controversia tienen el hábito de polarizar opiniones.

Peter Martyr Vermigli (1499-1562)

La cristología de Vermigli se despliega en su *Diálogo de utraque en Christo natura* (1561). [103] Vermigli era muy consciente de la realidad de la humanidad de Cristo en su estado postascension. Su diálogo retrata con precisión las diferencias entre las confesiones luterana y reformada. Él insistió en que no podemos eliminar masa, tamaño, disposición corporal, partes, rasgos y miembros, que son parte de la composición humana, del cuerpo de Cristo. El cuerpo humano es abolido cuando uno quita tales cosas. [104]

Vermigli afirmó la adhesión de las iglesias reformadas a los primeros seis concilios ecuménicos. Su imaginario interlocutor luterano respondió que Vermigli no quería afirmar sus consecuencias. Como la deidad y la humanidad son inseparables en la persona de Cristo, dondequiera que esté la Deidad, existe la humanidad. Vermigli rechazó estas conclusiones; exhibieron el defecto de la equivocación. El luterano, dijo, entiende la naturaleza humana como si toda la naturaleza divina estuviera incluida en ella o como si la naturaleza humana se hubiera llenado y difundido por igual con la divina. Esto no está lejos de Eutyches, que se limitó a una sola naturaleza. Más bien, argumentó, los reformados creen que la humanidad es inseparable de la divinidad,[105] El oponente luterano no pudo evitar una mezcla entre las

naturalezas. Pensó que la persona está destrozada si se considera que la deidad está donde la humanidad no está presente. Pero, Vermigli sostuvo que mientras el cuerpo de Cristo está en el cielo y ya no vive en la tierra, el Hijo de Dios está en la iglesia y en todas partes: "Él nunca está tan liberado de su naturaleza humana que no la tiene injertada. Él y se unió a la unidad de su persona en el lugar donde está la naturaleza humana ". [106]

Vermigli utilizó una variedad de argumentos , como la relación entre la cabeza y el cuerpo y las órbitas de los planetas, para argumentar que la unidad de las cosas no se destruye cuando hay una distancia espacial intermedia. Él negó que esto signifique alejar a la deidad de la humanidad. La naturaleza divina está en todas partes en virtud de su inmensidad, y siempre tiene a la humanidad unida a ella. Pero la humanidad no está presente en cada lugar que llena la divinidad. La Palabra divina llena todas las cosas, pero la humanidad hipostáticamente unida a ella está confinada a su propio lugar. El luterano respondió que esto significa que Vermigli postula a dos personas, una hipostasis en la que la humanidad se une a la deidad y otra donde la deidad se extiende por toda la naturaleza humana. [107]Vermigli no tendría nada de esto. La unidad de la persona se conserva de tal manera que las propiedades de las naturalezas permanecen distintas pero no mezcladas. [108] " No predicamos una separación de la deidad de la humanidad o viceversa ", insistió. Dondequiera que esté la naturaleza humana, se sustenta en la persona divina. La deidad no está limitada por el cuerpo humano, ya que llena todas las cosas. [109]

Sobre las propiedades de las naturalezas en Cristo, Vermigli hizo abundantes referencias a los padres. [110] En apoyo citó a Cirilo de Alejandría, Juan de Antioquía, León I, Teodoreto, Ambrosio y Agustín. [111] Se refirió a que Cirilo habla de la muerte de Cristo de acuerdo con su humanidad, por lo que quiso decir que la naturaleza que la Palabra hizo propia a través de la encarnación sufrió y murió. [112] Citó la carta de Agustín a Dardano, en la que dijo que las declaraciones de las Escrituras son tan propias de una de las naturalezas de Cristo que no pueden atribuirse a la otra sin concesiones por su terminología y forma de hablar. [113] Además, recurrió al *Quinto Diálogo sobre la Trinidad de* Cyril, donde advirtió contra atribuir a la humanidad de Cristo las cualidades únicas que pertenecen a la Deidad o los atributos humanos a la naturaleza divina; en cambio, Cyril instó a sus lectores a

"cultivar una terminología que distinga y conviene a cada uno". [114]

A partir de esto, Vermigli discutió el compromiso luterano con la ubicuidad. El Lutheran preguntó si, si concedemos a la humanidad, debido a la unión hipostática, la vida - dando poder santificador, por qué no también a conceder que la ubicuidad? Vermigli respondió que, si bien tales facultades perfeccionan en lugar de destruir la naturaleza humana, es imposible hacer que la humanidad sea coextensiva con la Divinidad sin hacerlo infinito y así destruirlo. El oponente insistió en que los luteranos no creen que la naturaleza humana esté intrínsecamente en todas partes.no tiene ese poder de sí mismo. En cambio, la Palabra le comunica ese poder debido a la unión hipostática. Citando a Brenz, dijo que el cuerpo de Cristo no llena todas las cosas como un cuerpo humano sino como un cuerpo asumido. Vermigli respondió declarando que la hipóstasis divina no roba al cuerpo supuesto de ser un cuerpo humano real. El luterano luego mencionó los tres tipos de ubicuidad que se pueden rastrear hasta Lutero: local, repleto y personal. Después de que el Hijo de Dios se encarnó, se deduce necesariamente que la humanidad asumida en la unidad de su persona está en todas partes por una ubicuidad personal (*ubiquitate personali*). Vermigli pensó que esto era muy extraño. [115]

En la ascensión de Cristo al cielo, Vermigli escribió que Cristo no es humano en el cielo antes de la ascensión. La carga de la prueba recaía sobre los luteranos para mostrar que Cristo podría haber ascendido de acuerdo con su humanidad si ya estuviera presente allí. ¡Alguien que está en todas partes no tiene a dónde ir! El divino hipóstasis de Cristo no podía ascender porque era infinito y ya había ocupado todo. Pero la humanidad de Cristo tenía dimensiones fijas y verdaderamente ascendió al cielo. El ángel anunció que su cuerpo no estaba en la tumba. Cristo no estaba con Lázaro cuando murió. Vermigli concluyó que para los luteranos, dada su noción de ubicuidad, la ascensión era solo en apariencia y para mostrar. [116]

El coloquio de Malbronn (1564)

El Coloquio de Malbronn fue llamado después de que surgieran controversias en el Palatinado luego de la deserción de Heidelberg del luteranismo a la fe

reformada. Sin embargo, en lugar de llegar a una resolución sobre la cristología o la Cena del Señor, las posiciones solo se endurecieron como resultado. Entre los luteranos, llevó a un destacamento de filipistas (seguidores de Melanchthon) de los wurttemburgers (gnesio-luteranos). [117]

En este momento, los luteranos llamaron a sus oponentes *Calvinoiani en* lugar de *Zwingliani* . [118] Recientemente se produjo el Consenso Tigurinus (1549), donde Calvino hizo concesiones a Bullinger en la Eucaristía, [119] y la Paz de Augsburgo (1555), en las cuales solo los luteranos y los católicos romanos debían ser tolerados en Europa. [120] Calvino afirmó que sus puntos de vista eran consistentes con la Confesión de Augsburgo en su *Admonición final a Westphal* . [121] En Malbronn, Caspar Olevian presentó la figura de "Amberes y el océano" para defender la posición reformada, el océano que representa al Hijo de Dios que existe también más allá de los límites de la carne que asumió. [122] Sin embargo, a través de todos estos desarrollos dispares, la división entre luteranos y reformados se mantuvo.

El coloquio de montbéliard (1586)

Las cuestiones cristológicas adquirieron cada vez más protagonismo en esta controversia en el Coloquio de Montbéliard, ya que era en la naturaleza de Cristo donde se encontraban las diferencias sacramentales subyacentes. Como Raitt observa: "Desde el Maulbronn Coloquio 1564 a través de las amargas batallas sobre el significado de *ken ò sis* en el primer cuarto del siglo XVII, las discusiones de la Cena del Señor, lo que significaba que las discusiones sobre la forma de la presencia de Cristo, se convirtieron en argumentos cristológicos. " [123] En Montbéliard los principales antagonistas fueron Jacob Andraeus para los luteranos y Theodore Beza para los reformados. Para Andraeus, no hubo una gran diferencia en Cristo antes y después de la resurrección, debido a la comunicación de los atributos divinos a la naturaleza humana. [124]En contraste, como observa Willis, las analogías reformadas, como la comparación entre Amberes y el océano, parecían incongruentes. Detrás de estos está la intención de afirmar que la humanidad es finita o no es la humanidad, incluso cuando se unen hipostáticamente al Creador infinito. A partir de 1586, los luteranos consideraron este *extra* como

definitivamente calvinista, aunque se había opuesto a él desde 1564. [125] Todo esto nos remite a la insistencia de Lutero de que “ni en el cielo ni en la tierra lo hago. . . conoce a Cristo fuera de esta carne ”. [126] Esto significaba que para los luteranos el Hijo no existe más allá de los límites de la humanidad asumida, lo que a su vez conlleva la ubicuidad de la humanidad.

Theodore Beza (1519-1605)

En sus comentarios sobre los debates en Montbéliard, Beza reaccionó enérgicamente a la calumnia de que solo reconocía una *comunicación* verbal *idiomática* en Cristo, no una real. [127] Solo es verbal en la medida en que es una forma de predicación (*género praedicationis*) debido a la unidad de la persona, por la cual atributos indivisibles de cualquier naturaleza se atribuyen a la persona indivisible. Llamó a la afirmación de Chemnitz de que los dones comunicados a la humanidad de Cristo son inmensos por ser "falsos, impíos y blasfemos". [128]Negó que la unión hipostática niegue la naturaleza humana o que las propiedades divinas le sean comunicadas. La elevación de Cristo a la diestra de Dios no fue el resultado de la encarnación como tal, sino que ocurrió al final del tiempo de la humillación. Andraeus, como Chemnitz, consideraba que la *comunicación* era el resultado de la unión hipostática. [129]A su vez, Beza sostuvo que la presencia de la carne de Cristo en la Eucaristía no se debe a la unión hipostática, sino a las palabras de la institución de la Santa Cena. La sustancia del cuerpo de Cristo estaba ausente del cielo cuando estaba en la tierra, y ahora que está en el cielo, está ausente de la tierra. Su carne es poderosa y eficaz en un misterio maravilloso e impenetrable. Mientras que en sus propias notas marginales sobre el Coloquio, Andraeus repetidamente afirmó que Beza estaba de acuerdo con Nestorio, Beza, por su parte, acusó a Andraeus de confundir y mezclar la deidad y la humanidad. [130] En resumen, sostuvo que la afirmación de Andraeus sobre la comunicación de propiedades reales y esenciales entre las naturalezas era "falsa y absurda". [131]

Para Beza, en la persona de Cristo, la humanidad no recibe nada de la divinidad, ni viceversa. Argumentó que no hay comunicación real entre la deidad y la humanidad. [132] Sin embargo, por muy insatisfactoria que sea la

posición luterana, para algunos críticos, Beza sonaba demasiado cerca del nestorianismo, ya que su cristología era más una conjunción de dos naturalezas que una encarnación.

Cristología anabaptista

La cristología anabautista siguió un curso diferente. Algunos grupos aceptaron el asentamiento cristológico clásico, pero otros, particularmente los holandeses, adoptaron una variedad de ideas heterodoxas. Los artículos de Schleitheim (1527) no tienen nada sobre la cristología. [133] Una confesión de fe de Jörg Muller (1534) es ortodoxa. [134] Por otra parte, el artículo 6 de los suizos Hermanos Confesión de Hesse (1578) dice que Jesús Cristo es “un hijo de Dios”, “Dios en la fuerza, el poder y la gloria”, “la primera - nacido de todas las criaturas” - que es claramente heterodoxo. [135] Además, los artículos 2 a 5 no son explícitamente trinitarios. Estas declaraciones son una desviación estudiada de la tradición cristiana. [136] Entre las confesiones del norte de Alemania y Holanda, la Confesión de Kampen (1545) es ambigua, capaz de una interpretación ariana. [137] El concepto de 1591 del párrafo de Colonia sobre Cristo también es ambiguo: Cristo se encarnó "a través del poder del Todopoderoso", lo que implica que no era todopoderoso. [138] En vista del hecho de que la iglesia se había pronunciado claramente sobre estos temas, la ambigüedad cuenta su propia historia.

Una figura clave en la tradición anabaptista holandesa fue Melchior Hofmann (ca. 1495 – ca. 1544). Karl Koop, en sus comentarios sobre el Concepto de Colonia, afirma que

> muchos anabaptistas holandeses fueron influenciados por la doctrina de la encarnación de Melchior Hofmann que reconoció que Cristo se hizo humano, pero asumió que su carne era "celestial" y no vino de María. La mayoría de los líderes anabaptistas holandeses, como Menno Simons y Dirk Philips sostuvieron una versión de esta doctrina Melchiorite, mientras que los anabaptistas del sur de Alemania. . . En general siguió la comprensión de la iglesia en general. [139]

Por otro lado, en la Confesión de Waterlander (1577), la doctrina Melchiorita no aparece, lo que sugiere que los Waterlanders estaban en desacuerdo con ella; Esto es apoyado por su declaración ortodoxa sobre la cristología. [140]

En sus formas ortodoxas, el anabaptismo tendía hacia una clara distinción entre las dos naturalezas, similar a Zwingli y Karlstadt. Fue útil para defender una doctrina de la Cena del Señor en la que Cristo está ausente y el Espíritu Santo es el medio de la presencia divina, asegurando así una visión puramente espiritualizada de la realidad. [141] Así, Baltasar Hubmaier (ca. 1480-1528) sostuvo que después de la ascensión, el Hijo estaba y está ausente de la historia y la Cena. [142] Esto representa una visión radicalmente dualista del mundo. Sin embargo, MacGregor ha cuestionado esta lectura de Hubmaier, quien sostiene que Hubmaier estaba en deuda con Lutero y usó la "distinción de Lutero entre la presencia definitiva de Dios y la presencia repleta de Dios", mediante la cual Cristo llena todo el espacio .Lugares de tiempo sin estar restringidos. [143] Concluyó que tanto la "presencia definitiva como la repetitiva" se aplican también a la naturaleza humana de Cristo, cuyo "cuerpo físico está definitivamente presente a la diestra de Dios", mientras que está "repetidamente presente en todos los puntos del universo espacio - tiempo sin estando limitado por esto ". [144] Pero él no continuó relacionando esto con la Cena del Señor. [145]

Caspar Schwenkfeld (1489-1561) sostuvo que la humanidad primordial de Cristo no era una criatura y, por lo tanto, estaba disponible para todos los creyentes que eran espiritualmente perceptivos. [146] De hecho, Schwenkfeld sostuvo que aquellos que pensaban que Cristo como hombre en la gloria era una criatura eran más malditos que los eutiquianos. No reconoció nada de la creación o la criatura en Cristo: "No puedo considerar al Hombre Cristo con su cuerpo y sangre como una creación o una criatura". [147] El énfasis de Schwenkfeld estaba en la unidad de la persona de Cristo hasta el punto de eliminar con eficacia la humanidad.

Pilgram Marpeck (ca. 1495-1556), que tenía una cristología básicamente ortodoxa, se opuso a Schwenkfeld en los debates de 1538 y 1539. [148] Aunque Schwenkfeld sostenía que el Hijo siempre tenía dos naturalezas, creía que el Hijo no tenía que nacer de una mujer. Pero solo *en* una mujer. Marpeck solo

tenía una *comunicación idiomática* limitada , debido a la distinción de las naturalezas, que correctamente sostuvo para continuar después de la ascensión, pero para Schwenkfeld la *comunicación* eliminó cualquier distinción. [149] En el pensamiento de Schwenkfeld, desde la concepción, la humanidad no creada de Cristo fue progresivamente deificada, de modo que nosotros, recibiéndola en la Cena, progresemos a la deificación nosotros mismos. [150]

Otros fueron más lejos que Schwenkfeld, quien tenía la preocupación de operar dentro de los límites confesionales. Dietrich (o Dirk) Philips (1504–1568), en *La Iglesia de Dios* (ca. 1560), consideraba imposible que la carne de Cristo se formara de la semilla de María, porque si eso fuera así, no podría El pan vivo que descendió del cielo. [151] Melchior Hofmann, quien probablemente influyó en Schwenkfeld, argumentó que la Virgen María no desempeñó ningún papel en la provisión de carne humana a Jesús ; más bien, Jesús "pasó a través de María como el agua a través de una pipa". [152] Si María hubiera contribuido algo, Jesús habría sido contaminado con criaturas. [153]Esto fue una negación de la carne humana de Cristo y una afirmación de que él tenía una naturaleza, no dos. [154] Menno Simons siguió a Hofmann a lo largo de su carrera. Él enseñó que Cristo era una persona soltera, no dos, lo que indicaba que no entendía la enseñanza cristológica de la iglesia, ya que entendía que cualquier cosa conllevaba una identidad separada y, por lo tanto, personas duales. Desde que el Hijo del Hombre bajó del cielo, concluyó que todo el Cristo, la deidad y la humanidad, tiene su origen en el cielo, no en la tierra. [155] Williams remonta los orígenes de estas ideas a un jardinero de Estrasburgo, Clement Zeigler, quien enseñó que Cristo trajo su cuerpo del cielo y ganó visibilidad de la carne proporcionada por María. [156]

Conclusión

Las diferencias entre las diversas agrupaciones anabaptistas reflejan el grado en que los respectivos portavoces aceptaron o ignoraron los compromisos históricos confesionales de la iglesia sobre la cristología. Sin embargo, muchos de los líderes radicales tenían poco compromiso con la tradición de la iglesia. En consecuencia, resurgieron muchas viejas herejías y surgieron otras nuevas.

En general, los luteranos y los reformados, aunque estaban tan

comprometidos con el dogma ecuménico como lo era Roma, tendían a acentuar los lados opuestos de las declaraciones confesionales clásicas. Los primeros, con una fuerte comprensión de la unión hipostática, fueron sostenidos por los reformados para poner en peligro la realidad de la humanidad de Cristo. Por otro lado, en su preocupación por la integridad de ambas naturalezas, a veces los reformados parecían tener una visión general de la unión.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Beza, Theodore. Ad Acta Colloquii Montisbelgardensis Responsionis . 3ª ed. Ginebra: Ioannes le Preux, 1589.

Brenz, Johannes. De Personali Unione Duarum Naturarum en Christo, y Ascensu Christi en Coelum, ac Sesione Eius ad Dexteram Dei Patris. Qua Vera Corporis et Sanguinis Christi Praesentia en Coena Explicata Est, & Confirmata . Tübingen: Viduam Ulrichi Morhadi, 1561.

Bromiley, G. W., ed. Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas . Biblioteca de Clásicos Cristianos 24. Londres: SCM, 1953.

Calvino juan Los comentarios de Calvino . Vol. 9, La primera epístola del apóstol Pablo a los corintios . Traducido por David W. Torrance y John W. Fraser. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960.

——— -. Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

——— -. Tractos y cartas, parte 2 . Vol. 2 de Obras seleccionadas de Juan Calvino . Editado por Henry Beveridge y Jules Bonnet. Traducido por Henry Beveridge. 1849. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1983.

Chemnitz, Martin. Las dos naturalezas en Cristo . Traducido por J. A. O. Preus. 1578. Reimpresión, St. Louis, MO: Concordia, 1971.

Koop, Karl, ed. Confesiones de fe en la tradición anabaptista, 1527-1660 . Clásicos de la Reforma Radical 11. Kitchener, Ontario: Pandora, 2006.

Luther, Martin. Confesión concerniente a la cena de Cristo . En las obras de Lutero . Vol. 37, Word and Sacrament III , editado por Robert H. Fischer, 151–372. 1528. Reimpresión, Filadelfia: Fortaleza, 1961.

——— -. La libertad de un cristiano . En las obras de Lutero . Vol. 31, Carrera del Reformador I , editado por Harold J. Grimm, 327–77. 1520. Reimpresión, Filadelfia: Fortaleza, 1957.

——— -. "Prefacio a las Epístolas de Santiago y San Judas". En las Obras de Lutero . Vol. 35, Word and Sacrament I , editado por E. Theodore Bachman, 395–98. 1546. Reimpresión, Filadelfia: Fortaleza, 1960.

——— -. "Prefacio al Antiguo Testamento". En las obras de Lutero . Vol. 35, Word and Sacrament I , editado por E. Theodore Bachman, 233–333. 1523. Reimpresión, Filadelfia: Fortaleza, 1960.

——— -. Que estas palabras de Cristo, “Este es mi cuerpo”, etc., aún se mantienen firmes contra los fanáticos . En las obras de Lutero . Vol. 37, Word and Sacrament III , editado por Robert H. Fischer, 3–150. 1527. Reimpresión, Filadelfia: Fortaleza, 1961.

——— -. “Dos tipos de justicia”. En las obras de Lutero . Vol. 31, Carrera del Reformador I , editado por Harold J. Grimm, 293–306. 1519. Reimpresión, Filadelfia: Fortaleza, 1957.

Melanchthon, Philipp. Loci comunas (1555). En Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555 . Traducido y editado por Clyde L. Manschreck. Grand Rapids, MI: Baker, 1965.

——— -. Loci Communes Theologici . 1555. Reimpresión, Basilea: Ioannem Operinum, 1562.

Vermigli, Pedro Mártir. La biblioteca de Peter Martyr . Vol. 2, Diálogo sobre las dos naturalezas en Cristo . Traducido y editado por John Patrick Donnelly. Ensayos y estudios del siglo XVI 31. Kirksville, MO: Thomas Jefferson University Press y Sixteenth Century Journal Publishers, 1995.

Williams, George Huntston y Angel M. Mergal, editores. Escritores espirituales y anabaptistas . Library of Christian Classics 25. Londres: SCM, 1957.

Zwingli, Huldrych. Comentario sobre la religión verdadera y falsa . Editado por Samuel Macaulay Jackson y Clarence Nevin Heller. 1929. Reimpresión, Durham, NC: Laberinto, 1981.

Fuentes secundarias

Raitt, Jill. El coloquio de Montbéliard: religión y política en el siglo XVI . Nueva York: Oxford University Press, 1993.

Rempel, John D. La cena del señor en el anabaptismo: un estudio en la cristología de Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck y Dirk Philips . Estudios en historia anabaptista y menonita 33. Scottdale, PA: Herald, 1993.

Rorem, Paul E. "The Consensus Tigurinus (1549): ¿Comprometió Calvino?" En Calvinous Sacrae Scripturae Profesor: Calvino como confesor de las Sagradas Escrituras; Die Referate Des Congrès International Des Recherches Calvinoiennes Vom 20. Bis 23. Agosto de 1990 en Grand Rapids , editado por Wilhelm H. Neuser, 72–90. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994.

Willis, Edward David. La cristología católica de Calvino: la función del llamado Calvinoisticum extra en la teología de Calvino . Estudios sobre el pensamiento medieval y reformista 2. Leiden: E. J. Brill, 1966.

1 . Sobre la doctrina de los autóticos de Calvino , ver " Juan Calvino ", en el cap. 5, "La Trinidad", de Michael Reeves.
2 . Robert Letham, La Santísima Trinidad: En las Escrituras, Historia, Teología y Adoración (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004), 256–57.
3 . Martín Lutero, "Prefacio a las Epístolas de Santiago y San Judas", LW 35: 396.
4 . Ver Martin Luther, Comentario sobre el Salmo 45 , LW 12: 260; Lutero, Contra Latomus , LW 32: 229–30.
5 . Paul Althaus, La teología de Martín Lutero , trad. Robert C. Schultz (Filadelfia: Fortaleza, 1966), 92.
6 . Martin Luther, "Prefacio al Antiguo Testamento", LW 35: 247; James Atkinson, Martin Luther y el nacimiento del protestantismo (1968; repr., Atlanta: John Knox, 1982), 95-102.
7 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 181–86.
8 . Ibid., 189.
9 . Atkinson, Martin Luther , 127. Ver también Gerhard Ebeling, Luther: Una introducción a su pensamiento , trad. R. A. Wilson (Londres: Collins, 1972), 235.
10 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 179.
11 . Martín Lutero, "Dos tipos de justicia", LW 31: 301.
12 . Este es el dogma de que la naturaleza humana de Cristo no tiene existencia personal propia, aparte de la unión con la que se asumió en la encarnación. Esto significa que el Hijo de Dios se unió no con un ser humano (lo que implicaría dos entidades personales separadas) sino con una naturaleza humana.

13 . Este es el dogma promulgado en el Segundo Concilio de Constantinopla (553) de que el Hijo eterno es la persona del Cristo encarnado, que tomó en unión una naturaleza humana concebida por el Espíritu Santo en el vientre de la Virgen María. Detrás de este dogma se encuentra la enseñanza bíblica de que el hombre está hecho a imagen de Dios y, por lo tanto, es ontológicamente compatible con Dios en un nivel creativo. Así, el Hijo de Dios proporciona la personalidad para la naturaleza humana asumida.
14 . La comunicación de los modismos se debe al hecho de que Cristo es el Hijo de Dios, quien ha agregado la naturaleza humana en la encarnación. En consecuencia, los atributos de la deidad y la humanidad son predecibles de la persona de Cristo. La cristología clásica afirmó que estas dos naturalezas están indivisiblemente unidas en la persona de Cristo pero que aún conservan su identidad distintiva. El tema planteado por Lutero y sus seguidores fue si los atributos divinos se comunican a lanaturaleza humana de Cristo.
15 . Martín Lutero, Confesión concerniente a la cena de Cristo , LW 37: 210.
16 . Ibid., LW 37: 211.
17 . Lutero, “Dos tipos de justicia”, LW 31: 301–2; Martín Lutero, La libertad de un cristiano , LW 31: 366.
18 . Lutero, "Dos tipos de justicia", LW 31: 301.
19 . Ibid., LW 31: 300-303.
20 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 196–98.
21 . Martín Lutero, que estas palabras de Cristo, “Este es mi cuerpo”, aún se mantienen firmes contra los fanáticos , LW 37: 98–100, 124. Véase también Lutero, Confesión sobre la Cena de Cristo , LW 37: 236–38.
22 . Lutero, que estas palabras de Cristo , LW 37:56.
23 . Ibid., LW 37:57.
24 . Ibid., LW 37:55.
25 . Lutero, Confesión sobre la Cena de Cristo , LW 37: 209-10.
26 . Ibid., LW 37: 212.
27 . Ibid., LW 37: 212-13.
28 . Ibid., LW 37: 215–18, 221–22.
29 . Ibid., LW 37: 223.
30 . Ibid., LW 37: 220.
31 . W. P. Stephens, La teología de Huldrych Zwingli (Oxford: Clarendon, 1986), 111.
32 . Huldrych Zwingli, Comentario sobre la religión verdadera y falsa , ed. Samuel Macaulay Jackson y Clarence Nevin Heller (1929; repr., Durham, NC: Labyrinth, 1981), 204.
33 . Ibid., 205.
34 . Ibid., 199-211.
35 . Ibid., 226–30.
36 . Ibid., 113-14.
37 . Ibid., 205.
38 . Stephens, Teología de Zwinglio , 222.

39 . Ibid., 238.
40 . Robert Letham, “El bautismo en los escritos de los reformadores”, SBET 7, no. 2 (1989): 21-44.
41 . Stephens, Teología de Zwinglio , 252.
42 . Huldrych Zwingli, En la Cena del Señor , en Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Londres: SCM, 1953), 212, 214–15, 219–27.
43 . G. W. Bromiley, "Introducción a En la cena del Señor ", en Zwingli y Bullinger , 183.
44 . Huldrych Zwingli, Una exposición de la fe , en Zwingli y Bullinger , 251–53.
45 . Atkinson, Martín Lutero , 269.
46 . Para más información sobre el Coloquio de Marburg, vea especialmente la traducción del registro de debate registrado por Rudolph Collini en B. J. Kidd, ed., Documentos ilustrativos de la reforma continental (Oxford: Clarendon, 1918), 247–54.
47 . Johannes Brenz, De Personali Unione Duarum Naturarum en Christo, y Ascensu Christi en Coelum, ac Sessione Eius ad Dexteram Dei Patris. Qua Vera Corporis et Sanguinis Christi Praesentia en Coena Explicata Est, & Confirmata (Tübingen: Viduam Ulrichi Morhadi, 1561), 4-15.
48 . Ibid., 4, 4b – 5, 5b, 6a – 7b.
49 . Ibid., 7b, 8a, 11a – b, 12a, 15a – b.
50 . Martin Chemnitz, De Duabus Naturis en Christo: De Hypostatica Earum Unione: De Communicatione Idiomatum, y de Aliis Quaestionibus Inde Dependentibus (Lipsiae: Ramba, 1578).
51 . Martin Chemnitz, Las dos naturalezas en Cristo , trad. J. A. O. Preus (1578; repr., St. Louis, MO: Concordia, 1971).
52 . Ibid., 215–40.
53 . Ibid., 241–42.
54 . Ibid., 243–44, 247–56, 259, 263–64.
55 . Ibid., 267, 270, 278–83.
56 . Ibid., 288–89, 292–312.
57 . A. B. Bruce, La humillación de Cristo en sus aspectos físicos, éticos y oficiales , 5ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1905), 98.
58 . Ibid., 99.
59 . Ibid., 100-102.
60 . Ibid., 104–6.
61 . Philip Schaff, Los credos de la cristiandad: con una historia y notas críticas , vol. 3, Los credos evangélicos protestantes , rev. David S. Schaff (1877; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1966), 147–59.
62 . Heinrich Schmid, La teología doctrinal de la Iglesia Evangélica Luterana , trad. Charles A. Hay y Henry E. Jacobs, 3ª ed. (1899; repr., Minneapolis: Augsburg, 1961), 309, 310.
63 . Bruce, humillación de Cristo , 106-12.
64 . Ibid., 113-14.
65 . Philipp Melanchthon, "Enarratio Epistolae Pauli ad Colossenses Praelecta, 1556", en Operum omnium (Wittenberg: Zacharia Schürerio et eius sociis, 1601), 4: 358.
66 . Philipp Melanchthon, Loci Communes Theologici (1555; repr., Basilea: Ioannem Operinum, 1562), 41–44, 402–17.
67 . Philipp Melanchthon, Loci Communes (1555), en Melanchthon on Christian Doctrine: Loci Communes 1555 , trad. y ed. Clyde L. Manschreck (Grand Rapids, MI: Baker, 1965), 34.
68 . Bruce, Humillación de Cristo , 114-16, 118-20.
69 . Ibid., 120-24.
70 . Ibid., 125-26.
71 . Calvino, Institutos , 2.12.1. Para el latín, ver Peter Barth, editor, Joannis Calvinoi Opera Selecta (Munich: C. Kaiser, 1926–1959), 3: 437.
72 . Calvino, Institutos , 2.12.2.
73 . Ibid., 2.12.3.
74 . Ibídem.
75 . Ibid., 2.13.4.
76 . Ibid., 2.14.1.
77 . Ibídem.
78 . Ibid., 2.14.3.
79 . Calvino en 1 Cor. 15:27, en CNTC 9: 327.

80 . Calvino fue acusado de inclinaciones nestorianas. Thomas Weinandy reconoce que Calvino se vio obligado a hacer declaraciones como estas para defender la integridad de las dos naturalezas. Thomas G. Weinandy, ¿Dios sufre? (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2000), 188. Está de acuerdo con Willis cuando este último dice que Calvino carecía de un concepto claro del fundamento ontológico de la encarnación. Edward David Willis, La cristología católica de Calvino: La función del llamado Calvinoisticum Extra en la Teología de Calvino , Estudios en el pensamiento medieval y reformista 2 (Leiden: E. J. Brill, 1966), 61–100.
81 . John Calvino, Segunda defensa de la fe piadosa y ortodoxa en relación con los sacramentos en respuesta a las calumnias de Joachim Westphal , en Obras seleccionadas de John Calvino , vol. 2, Tracts and Letters, Part 2 , ed. Henry Beveridge y Jules

Bonnet, trad. Henry Beveridge (1849; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 2: 282.
82 . Ibid., 2: 285.
83 . Ibid., 2: 290.
84 . Ibid., 2: 295.
85 . Ibid., 2: 296.
86 . Ibid., 2: 299.
87 . Ibid., 2: 507.
88 . Ibid., 2: 510.
89 . Ibid., 2: 514.
90 . Ibid., 2: 514-15.
91 . Ibid., 2: 515.
92 . Ibid., 2: 518–19.
93 . Ibid., 2: 557–58.
94 . Ibid., 2: 558-59.
95 . Ibid., 2: 561.
96 . Ibid., 2: 561.
97 . Ver Willis, la cristología católica de Calvino , passim; Willis, "Extra-Calvinoisticum", en Encyclopedia of the Reformed Faith , ed. Donald K. McKim (Louisville: Westminster John Knox, 1992), 132–33.
98 . Por ejemplo, cita a Lombard, Aquino, Duns Scotus, Occam, Biel, Lefevre, Agustín, Orígenes, Teodoro de Mopsuestia y Atanasio. Willis, la cristología católica de Calvino , 26–58.
99 . Ibid., 49.
100 . Ibid., 99.
101 . Ibid., 100.
102 . Ibid., 153.
103 . Pietro Martire Vermigli, Dialogus de Utraque en Christo Natura. . . : Illustratur & Coenae Dominicæ Negotium, Perspicuisque. . . Testimoniis Demonstratur Corpus Christi Non Esse Ubique (Tiguri: C. Froschoverus, 1561).
104 . Peter Martyr Vermigli, The Peter Martyr Library , vol. 2, Diálogo sobre las dos naturalezas en Cristo , trad. y ed. John Patrick Donnelly, Sixteenth Century Essays and Studies 31 (Kirksville, MO: Thomas Jefferson University Press y Sixteenth Century Journal Journal, 1995), 12.
105 . Ibid., 23.
106 . Ibid., 24.
107 . Ibid., 24-25.
108 . Ibid., 26.
109 . Ibid., 28.
110 . Ibid., 39–89.
111 . Ibid., 51–59.
112 . Ibid., 61–65.
113 . Vermigli, Diálogo sobre las dos naturalezas , 66; PL 33: 835.
114 . Vermigli, Diálogo sobre las dos naturalezas , 67; PG 75: 973.
115 . Vermigli, Diálogo sobre las dos naturalezas , 89-107, esp. 89–91.
116 . Ibid., 107-11.
117 . Las principales figuras de los luteranos fueron Johannes Brenz, Jacob Andraeus y Theodore Schnapff, y para los reformados fueron Zacharius Ursinus, Caspar Olevian, Immanuel Tremellius y Boquinas.
118 . Willis, la cristología católica de Calvino , 11.
119 . Paul E. Rorem, “The Consensus Tigurinus (1549): ¿Comprometió Calvino ?,” en Calvinous Sacrae Scripturae Profesor: Calvino como confesor de las Sagradas Escrituras; Die Referate Des Congrès International Des Recherches Calvinoiennes Vom 20. Bis 23. Agosto 1990 en Grand Rapids , ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 72–90.
120 . Willis, la cristología católica de Calvino , 13.
121 . CO 9: 148.
122 . Willis, la cristología católica de Calvino , 15.
123 . Jill Raitt, El coloquio de Montbéliard: Religión y política en el siglo XVI (Nueva York: Oxford University Press, 1993), 110.
124 . Ibid., 84.
125 . Willis, la cristología católica de Calvino , 16–18, 23.
126 . Martín Lutero, Scholia en Esaiam prophetam , cap. 1–41, en vol. 22 de Die Martini Lutheri Exegetica Opera Latina , ed. Christoph von Elsperger y Heinrich Schmidt (Erlangen: Heyder, 1860), 60. Esto también es citado por Willis de la serie WA.
127 . Theodore Beza, Ad Acta Colloquii Montisbelgardensis Responsionis , 3ª ed. (Ginebra: Ioannes le Preux, 1589), 17–18, 79–80, 163–67.
128 . Ibid., 80 (traducción del autor).
129 . Ibid., 163.
130 . Ibid., 164.

131 . Ibid., 165 (traducción del autor).
132 . Ibid., 167.
133 . Karl Koop, ed., Confesiones de fe en la tradición anabaptista, 1527–1660 , Clásicos de la Reforma radical 11 (Kitchener, Ontario: Pandora, 2006), 23–33.
134 . Ibid., 35–44.
135 . Ibid., 56.
136 . Ibid., 60.
137 . Ibid., 97–98.
138 . Ibid., 119.
139 . Ibid., 115.
140 . Ibid., 123-27.
141 . John D. Rempel, La cena del señor en el anabaptismo: un estudio en la cristología de Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck y Dirk Philips , estudios en historia anabaptista y menonita (Scottdale, PA: Herald, 1993), 34–35.
142 . Ibid., 66–67.
143 . Kirk R. MacGregor, "La teología y la ética eucarística de Balthasar Hubmaier", HTR 105, no. 2 (2012): 228.
144 . Ibid., 228–29.
145 . Ibid., 229.
146 . George Huntston Williams y Angel M. Mergal, eds., Spiritual and Anabaptist Writers , LCC 25 (Londres: SCM, 1957), 162.
147 . Ibid., 180.
148 . Rempel, La Cena del Señor en el anabaptismo , 108–19; C. Arnold Snyder, Anabaptist History and Theology: An Introduction (Kitchener, Ontario: Pandora, 1995), 357–58.
149 . Rempel, La Cena del Señor en el anabaptismo , 114.
150 . George Huntston Williams, La reforma radical (Filadelfia: Westminster, 1975), 332–35.
151 . Ibid., 238-39.
152 . Snyder, Anabaptist History and Theology , 357.
153 . Ibid., 357.
154 . Williams, Reforma radical , 329–31.
155 . Snyder, Historia y teología anabaptista , 359–60.
156 . Williams, Reforma radical , 326-29.

10

La Obra de Cristo

Donald Macleod

RESUMEN

Comenzando con la observación de que la doctrina de la justificación por la fe es incompleta sin una clara doctrina de la obra de Cristo, este capítulo utiliza el concepto de Calvino de la triple función (munus triplex) como marco para un resumen de la doctrina de los reformadores de la mediación. Actividad de Jesús , con especial énfasis en su comprensión de la expiación. Toma nota de los puntos clave en los que el protestantismo desafió el dogma católico con respecto al sacerdocio de Cristo, evalúa el argumento de Aulén de que Lutero, a diferencia de los demás reformadores, predicó una doctrina "clásica" de la expiación, y concluye con reflexiones sobre la insistencia de Lutero. Sobre una "teología de la cruz".

Introducción

Pocos negarían que el redescubrimiento clave de la Reforma era la doctrina de la justificación por la fe. Como Calvino señaló en su *respuesta al cardenal Sadolet* , este fue el "primer y más agudo tema de controversia entre nosotros", y agregó: "Dondequiera que se elimine el conocimiento de ello, se apaga la gloria de Cristo, se suprime la religión, se La iglesia fue destruida y la esperanza de salvación totalmente derrocada " .[1] Sin embargo, la frase *justificación por la fe* es siempre incompleta, porque deja sin respuesta la pregunta, ¿fe en qué? Fue sobre esta cuestión que el romanismo y el

protestantismo se dividieron. El Concilio de Trento nunca negó que la justificación fuera por fe. Lo que niega es que fue por la fe *sola* y en Cristo *solos*. Fue sobre estos que cayeron los anatemas de Roma. [2] Pero en la doctrina protestante siempre hubo algo más fundamental que la justificación, a saber, la obra del Redentor. Fue en esto que descansó la justificación y en esto que confió la fe. Pecadores, escribió Lutero, “deben ser justificados sin mérito [de su propia] mediante la fe en Cristo, que ha merecido por nosotros en su sangre, y se ha convertido para nosotros en una merced - asiento . Por Dios” [3]

Era natural, entonces, que los reformadores dieran importancia a la obra de Cristo, y en particular a la doctrina de la expiación, pero ni Lutero, Melanchthon, Bucer, Zwingli ni Bullinger le dieron nunca el tratamiento sistemático que recibió en el momento. manos de john calvino. Calvino dedicó seis capítulos de sus *Institutos* [4] a este tema, y en el curso de su discusión, introdujo en la teología de la Reforma el concepto ampliamente influyente del *munus triplex* . Parece apropiado, entonces, utilizar la doctrina de Calvino como el punto de entrada a la doctrina de la Reforma más amplia.

Cristo el único mediador

El término latino *munus triplex* no apunta a "las tres oficinas" de Cristo, sino a una oficina triple. Hay una oficina, la de Mediador, pero esta oficina (Lat. *Officium* , “deber”) incluye las tres funciones de Profeta, Sacerdote y Rey. La idea bíblica de un mediador ocurre tan temprano como Deuteronomio 5: 5, donde Moisés habla de sí mismo como alguien que se encuentra entre Yahvé e Israel para recibir la palabra divina y transmitirla a la gente; La razón por la cual se tuvo que hacer a través de un mediador fue que la gente, confrontada con la genialidad de Sinaí, estaba "asustada por el fuego". Calvino vio esto como un ejemplo evidente del principio de adaptación: "Considerando que Dios envía su Durante la mano de los hombres, lo hace con respecto a la falta de pago y la infatibilidad de los hombres ”. [5]Pero la necesidad de un mediador surgió no solo de nuestras capacidades humanas limitadas, sino también de nuestra terrible situación espiritual. A través de la caída de Adán, la humanidad se ha vuelto degenerada, maldita y miserable esclavizada.

"Toda la raza humana", escribió Calvino, "pereció en la persona de Adán". En consecuencia, nuestra "excelencia y nobleza original" "no nos serviría de nada, sino que redundaría en una mayor vergüenza, hasta que Dios, quien no reconoce como sus hombres handiobra contaminados y corrompidos por el pecado, apareció como Redentor en la persona de su única - engendrado . Hijo" [6] de acuerdo con ello,"aparte del mediador, Dios nunca mostró favorable hacia los pueblos antiguos, ni nunca dio esperanza de Gracia a ellos. " [7]

El término específico "mediador" (Gk. *Mesit ē s*) se aplica a Cristo en pasajes del Nuevo Testamento como 1 Timoteo 2: 5; Hebreos 8: 6; 9:15; y 12:24. Y se le aplica a él no como un mediador entre muchos sino como único Mediador. Él es el " *único* mediador entre Dios y los hombres" (1 Timoteo 2: 5). Este fue un punto clave en la controversia con Roma. En contra de la práctica de orar a la Santísima Virgen y a los santos, los reformadores argumentaron vigorosamente que "ya que Cristo se nos propone como el único Mediador, a través del cual debemos acercarnos a Dios, a quienes, pasándolo por allí o posponiéndolo". , se entregan a los santos, no tienen excusa para su depravación " [8].En su comentario sobre 1 Timoteo 2: 5, Calvino se refirió al hecho de que "desde el principio los hombres se han alejado más y más de Dios al inventar para sí mismos un mediador tras otro", pero lo que es particularmente interesante es la razón que alegó para esto. desarrollo: "la noción errónea de que Dios estaba a una gran distancia de ellos, por lo que no sabían a dónde acudir en busca de ayuda". El antídoto a esto es que en Cristo Dios ha venido a nosotros y está presente con nosotros: " Si quedara profundamente impresionado en los corazones de todos los hombres, el Hijo de Dios nos ofrece las manos de un hermano y se une a nosotros compartiendo nuestra naturaleza, quienes no elegirían caminar en esta carretera más recta en lugar de vagar por la incertidumbre. ¿Y caminos accidentados? "Calvino agregó:" Así, cada vez que oramos a Dios,Si el pensamiento de su majestad sublime e inaccesible llena nuestras mentes de temor, recordemos también al hombre que Cristo, gentilmente, nos invita y nos toma de la mano, para que el Padre a quien temíamos y temíamos nos sea favorable y amistoso. "Los" sofistas romanos ", sin embargo, estaban ocupados ideando todo tipo de formas para oscurecer esta verdad:" El nombre es tan odioso para ellos que si alguien menciona la mediación de Cristo sin

traer a los santos, de inmediato cae bajo sospecha. de la herejía "."El nombre es tan odioso para ellos que si alguien menciona la mediación de Cristo sin traer a los santos, de inmediato cae bajo sospecha de herejía"."El nombre es tan odioso para ellos que si alguien menciona la mediación de Cristo sin traer a los santos, de inmediato cae bajo sospecha de herejía".[9]

Exactamente los mismos sentimientos ya se habían expresado en la Confesión de Augsburgo (1530), que declaró (art. 21),

> No se puede probar en las Escrituras que debemos invocar a los santos o pedirles ayuda. “Porque hay un mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús ” (1 Timoteo 2: 5), quien es el único salvador, el único sumo sacerdote, abogado e intercesor ante Dios (Romanos 8:34). Solo él ha prometido escuchar nuestras oraciones.

La forma más alta de servicio divino (Lat. *Cultus*), por lo tanto, es "buscar sinceramente e invocar a este mismo Jesús en todo momento de necesidad". [10] En la Apología de la Confesión de Augsburgo, redactada por Melanchthon en 1531, la invocación de se declara que los santos son “simplemente intolerables, ya que transfiere a los santos el honor de pertenecer solo a Cristo. Los hace mediadores y propiciadores. ” [11]La disculpa puede incluso haber sido la fuente de la cual Calvino se inspiró cuando atribuyó la invocación de los santos a un temor equivocado de Dios, e incluso de Cristo mismo: "Los hombres suponen", declara, "que Cristo es más severo y los santos más accesible; así que confían más en la misericordia de los santos que en la misericordia de Cristo, y huyen de Cristo y se dirigen a los santos ” [12].

Es dentro del concepto general de Cristo como mediador que Calvino desarrolló tanto su comprensión de las dos naturalezas de Cristo como su doctrina de la triple función: “El oficio que el Padre le impuso a Cristo consta de tres partes. Porque se le dio para ser profeta, rey y sacerdote ". [13] Es digno de mención que Calvino no ofreció ninguna exposición de la frase" el oficio ordenado en Cristo ". Incluso cuando pudimos esperar los textos que comentaba (por ejemplo, Heb. 3: 2; 5: 4) para servir de ayuda, se contentó con decir que el Padre lo llamó, lo nombró y lo puso sobre nosotros; [14] o, comentando el Salmo 2: 7, simplemente declaró que "Cristo fue hecho rey por Dios el Padre". [15]Tal vez lo más sorprendente de todo es que cuando

comentó las palabras del Salmo 89: 3 ("He hecho un pacto con mi elegido"), se limitó al pacto hecho con David. [16] Lo que llama la atención aquí es no solo la ausencia de ninguna referencia a lo que los teólogos reformados más tarde denominaron el pacto de la redención (el acuerdo eterno entre el Padre y el Hijo que está detrás de la misión y la obra de Cristo), sino también la ausencia de cualquier sensación de necesidad de tal pacto. Ni siquiera existe el germen de lo que John Owen más tarde llamaría "Transacciones Federales entre el Padre y el Hijo" .[17] Incluso cuando estuvo más cerca de hablar sobre la comisión de JesúsCalvino pareció limitarlo a su vida terrenal: "Estamos hablando de Cristo en la medida en que él ha puesto en nuestra carne, y por lo tanto es el Siervo del Padre para el cumplimiento de sus mandamientos". [18] Sin embargo, mientras Calvino no hizo mención explícita de un nombramiento o compromiso pretemporal, la misma palabra *officium*implica que Cristo no vino en una misión indefinida, sino como uno de los encargados de un deber específico.

Hasta cierto punto, esta ausencia de cualquier referencia a un pacto pretemporal refleja la posición de Calvino en la línea de tiempo de la teología reformada: la teología del pacto completamente desarrollada no llegaría hasta un siglo después. [19]Sin embargo, aquí hay más en juego que la mera metodología. Cristo mismo puso claramente su ministerio en un contexto de pacto (Mateo 26:28), y los aspectos clave de su obra son difíciles de entender, excepto en el contexto de un acuerdo entre él y el Padre. ¿Cómo, por ejemplo, vino el Hijo a ser enviado y cómo se le dio una obra que le fue dada (Juan 17: 4)? Sobre todo, está el misterio de la relación de Cristo con su pueblo. ¿Cómo fue nombrado su representante, fiador y sustituto? ¿Y cómo llegaron a ser coheirs con el único Hijo de Dios? En vista de tales preguntas, lo que ofrecía el pacto de redención no era una especulación demasiado, sino una respuesta coherente a las preguntas que surgían del material bíblico en sí.

Precedentes para el *Munus Triplex*

Calvino introdujo por primera vez la idea del *munus triplex* en los *Institutos* en la edición de 1539, pero existían algunos precedentes en el pensamiento cristiano anterior. Calvino mismo reconoció que “los papistas utilizan estos

nombres, también," [20] y en el curso de explicar el título de Cristo, el artículo 2 del Catecismo del Concilio de Trento (1566) declaró explícitamente: "Cuando Jesús Cristo nuestro Salvador vino al mundo, asumió estos tres personajes de Profeta, Sacerdote y Rey, "habiendo sido ungido para estas funciones por su Padre celestial. [21] La tendencia general, sin embargo, había sido hablar de una doble función de Sacerdote y Rey, aunque ya a principios del siglo IV el*munus triplex* ya había aparecido en Eusebio, quien describía a Cristo como "el único Sumo Sacerdote del universo, el único Rey de toda la creación, y de los profetas el único Archiprofeta del Padre". [22] Crisóstomo también se refirió a las "tres dignidades" de Cristo como Rey, profeta y sacerdote, [23] pero estas fueron alusiones pasantes en lugar de fórmulas sistemáticas. Los teólogos medievales continuaron hablando en términos de un *dúo* de *munus* , aunque hay un ejemplo enigmático del triple cargo en Aquino, que mencionó los oficios de Legislador (Lat., *Legislador*), Sacerdote y Rey, todos concurrentes en Cristo. [24] Pero, de nuevo, esto parece haber sido sino parte de un uno - offRespuesta a una objeción. Lutero, Melanchthon y Bullinger continuaron con el uso medieval. En *La Libertad del Cristiano* , Luther, por ejemplo, se hace referencia a Cristo como "el verdadero y único primero - nacido . De Dios Padre y la Virgen María y verdadero rey y sacerdote" [25] La única excepción entre los teólogos de la Reforma fue Osiander, quien escribió: "Debemos entender esto de Su oficio de que Él es Cristo, es decir, Maestro, Rey y Sumo Sacerdote. Porque como Cristo significa ungido, y solo los profetas, reyes y sacerdotes fueron ungidos, así uno ve que los tres oficios se aplican a Él " [26.]

Cuando el mismo Calvino escribió la primera edición de los Institutos en 1536, aún hablaba solo del doble cargo de Rey y Sacerdote, y, como Osiander, vinculó los oficios a la unción: como el Espíritu se ha derramado sobre él,

> así que creemos en pocas palabras que por esta unción él fue designado rey por el Padre para someter todo poder en el cielo y en la tierra, para que en él podamos ser reyes, dominando el diablo, el pecado, la muerte y el infierno. Entonces creemos que fue nombrado sacerdote, en su auto - sacrificio para aplacar al Padre y él reconciliar a nosotros, para que en él podríamos ser sacerdotes. [27]

En la edición de 1539 de los *Institutos* , Calvino aludió al hecho de que los profetas, así como los reyes y sacerdotes, fueron ungidos, y en la edición de 1545, él claramente vinculó el "oficio del profeta principal" con el reinado y el sacerdocio de Cristo. . [28] Pero el arreglo ya se había hecho explícito en el Catecismo de Calvino de la Iglesia de Ginebra (P. 1541; Lat. 1545), donde, a la pregunta, "¿Qué fuerza tiene el nombre de Cristo?", Dijo. conteste: “Significa que su Padre lo ha ungido para ser Rey, Sacerdote y Profeta” .[29] En la edición definitiva de los *Institutos de* 1559 , Calvino dedicó todo un capítulo a presentar los tres oficios de Rey, Sacerdote y Profeta. [30]

Después de Calvino, la triple oficina se convirtió en una fórmula clave en la catequesis y la teología reformadas. Fue adoptado en las respuestas 31 y 32 del Catecismo de Heidelberg (publicado en 1563, mientras Calvino todavía estaba vivo) y de allí pasó al *Comentario* ampliamente influyente de Ursinus , publicado por primera vez en 1591, pero que incorpora la esencia de las conferencias universitarias entre 1561 y 1577. [31] E incluso antes de la publicación del *Comentario* de *Ursino* , la *Cadena de oro de* William Perkins (1590) daba por sentado que "el oficio de Cristo es triple: sacerdotal, profético, real". [32]Fue adoptada por la Confesión de Fe de Westminster (8.1), el Catecismo Mayor de Westminster (42–45) y el Catecismo Menor de Westminster (23–26), y también por los sistemáticos reformados de Ussher a Hodge y de Berkhof a Grudem. [33] De hecho, su influencia iba mucho más allá de los límites de la ortodoxia reformada, como señala Jansen: "Hombres tan diferentes como Schleiermacher y Brunner, Gerhard y Turretin, Bavinck y Newman, han hecho uso de ella" [34].

Calvino claramente no adoptó el *munus triplex.*Por deferencia a cualquier autoridad previa, tampoco lo aceptó porque correspondía perfectamente a la triple necesidad espiritual del hombre (conocimiento, perdón y liberación). En cambio, como hemos visto, lo dedujo del título Mesías, basándose en su significado básico de "unción". Cristo fue ante todo "el ungido", y Calvino notó que en el Antiguo Testamento, tres funcionarios específicos fueron ungidos. : reyes, como Saul (1 Samuel 10: 1) y David (1 Samuel 16:13); sacerdotes, especialmente el sumo sacerdote (Ex. 29: 7); y profetas. La afirmación de Calvino de que bajo la ley los profetas, así como los reyes y sacerdotes fueron ungidos con aceite puede parecer algo dudoso: después de

todo, no había prescripciones formales del Antiguo Testamento para la unción de los profetas. Pero no cabe duda de que hablaron por medio del Espíritu, y esto se hizo explícito en Isaías 61: 1:DIOS está sobre mí, porque el SEÑOR me ha ungido para llevar buenas nuevas a los pobres ". [35] Con estas mismas palabras, Jesús mismo comenzó su ministerio profético en la sinagoga de Nazaret (Lucas 4: 18–19).

El Mediador: Dios verdadero y hombre verdadero

La doctrina de los reformadores de la obra de Cristo descansaba sobre una base calcedónica fuerte. Fueron unánimes en que el Mediador era verdadero Dios y verdadero hombre. Lutero lo expresó de forma memorable en sus *Conferencias sobre Romanos* (*ad* Rom. 1: 3-4): "Porque desde el comienzo mismo de la concepción de Cristo, a causa de la unión de las dos naturalezas, ha sido correcto decir: 'Este Dios es el Hijo de David, y este Hombre es el Hijo de Dios '". [36] Melanchthon, aún más audaz, escribió:" Dios sufrió, fue crucificado y murió; no debes pensar que solo la naturaleza humana es Redentor, y no todo el Hijo de Dios. Para pesar de que la naturaleza divina no es torturado, no muere, sin embargo, hay que entender que este mismo Hijo, co-eterno con el Padre, es el Redentor." [37]

Pero no solo afirmaban la realidad de ambas naturalezas, sino que también se esforzaban por demostrar por qué ambas eran esenciales para su obra. Calvino dedicó un capítulo entero de sus *Institutos* (2.12) a esta pregunta. El Mediador tenía que ser un verdadero hombre porque tenía que ser capaz de simpatizar con su gente y porque la pena debida al pecado tenía que ser sufrida en la misma carne que había pecado; y tenía que ser el verdadero Dios porque su misión era tragarse la muerte, "¿y quién pero la Vida podría hacer esto? Su tarea era derrotar a los poderes del mundo y del aire. ¿Quién sino un poder más alto que el mundo y el aire podría hacer esto? " [38]"En resumen", concluyó, "ya que ni como Dios solo podía sentir la muerte, ni como solo el hombre podía vencerla, unía la naturaleza humana con la divina para expiar el pecado al que debía someter a la muerte la debilidad del uno; y que, luchando con la muerte por el poder de la otra naturaleza, podría ganar la victoria para nosotros ". [39]

Lutero no abordó la necesidad de las dos naturalezas con la misma franqueza que Calvino. [40] Él establecer, sin embargo, que “Cristo tuvo que venir como un segundo Adán, legando su justicia a nosotros a través de un nuevo nacimiento espiritual en la fe, al igual que el primer Adán legó el pecado a nosotros a través de la vieja nacimiento carnal.” [41] En *El cautiverio babilónico de la Iglesia* , vinculó la necesidad de la encarnación con las palabras de Jesús en Lucas 22:20, "Esta copa que se derramó para ti es el nuevo pacto en mi sangre". Tomando el *testamentum de* la Vulgatade cara al valor nominal de "última voluntad y testamento", concluyó que si Dios hacía un testamento, era necesario que muriera, "pero Dios no podría morir a menos que se hiciera hombre". [42] Pero fue por la necesidad de La deidad del mediador que Lutero puso más estrés. Al comentar sobre Gálatas 3:13 en sus 1535 *Conferencias sobre Gálatas* , escribió:

> Aquí puedes ver lo necesario que es creer y confesar la doctrina de la divinidad de Cristo. Cuando Arrio negó esto, también fue necesario que él negara la doctrina de la redención. Para vencer el pecado del mundo, la muerte, la maldición y la ira de Dios en sí mismo, esta es la obra, no de ninguna criatura sino del poder divino. Por lo tanto, era necesario que el que debía conquistar estos en Sí mismo fuera verdadero Dios por naturaleza. [43]

En su *Exposición simple de los Doce Artículos de la Fe Cristiana* (publicado en italiano en 1542), Pedro Mártir Vermigli también subrayó la importancia de la divinidad del Mesías: "Si Cristo fuera solo humano, se nos debería prohibir que esperemos en él" [44.] Ursinus, también, tomó la pregunta: “¿Qué clase de mediador es él?” Y respondió: “Nuestro mediador debe ser un hombre, muy hombre, derivando su naturaleza de nuestra raza, y conservándola para siempre”, un hombre perfectamente justo. y muy Dios ”. [45] Sin embargo, su argumento era que para ser una“ persona media ”apropiada, Cristo tenía que relacionarse con ambas partes,“ teniendo ambas naturalezas, la divina y la humana, en la unidad de su persona, que él puede ser verdaderamente una persona media, y mediadora entre Dios y los hombres ".[46 Por] el contrario, Perkins se adhirió al argumento de Calvino: la unión de las dos naturalezas en Cristo era esencial para su mediación, "porque por esta unión se cumplió que su humanidad sufrió tal muerte en la

cruz de tal manera que pudo". ni ser vencido, ni perpetuamente abrumado por ello. ” [47]

Cuando los sucesores de Calvino desarrollaron el *munus triplex* , insistieron en que después de su encarnación, el Mediador no solo poseía ambas naturalezas, sino que también actuaba de acuerdo con ambas naturalezas.Y así lo hizo en cada punto de su obra. Sin embargo, tuvieron cuidado de hacer justicia a la unidad de su persona. Todas las acciones y experiencias del Mediador fueron acciones del único Hijo de Dios. Fue él, como persona divina, quien habló, actuó y sufrió; Indisolublemente vinculado a esto estaba la doctrina de que era él mismo, el Hijo divino, quien fue ofrecido en sacrificio por los pecados del mundo. Lutero ya había enfatizado esto (aunque con propósitos polémicos, surgido de su debate con Zwinglio): "Es la persona la que hace y sufre todo, la única cosa según esta naturaleza y la otra según la otra naturaleza". [48]

Fue precisamente este principio de que Calvino invocado para explicar el uso de Pablo de la frase “su propia sangre” en Hechos 20:28: “Pablo atribuye la sangre a Dios, porque el hombre Jesús Cristo, que derramó su sangre por nosotros, también era Dios. ” [49] Una aplicación característica de esto fue que la extraordinaria magnitud del sacrificio resaltó la gravedad del pecado. Melanchthon, por ejemplo, escribió: “¿Por qué podría ser una señal más terrible de la ira de Dios que el de no poder satisfacer ningún sacrificio, excepto la muerte de su propio Hijo?” [50] Por el contrario, imaginar que la remisión de los pecados podría ser asegurado por nuestras propias obras era minimizar el pecado: “por la ceguera humana y auto - seguridadno entiendo la enormidad de la ira de Dios contra el pecado, y por lo tanto esta ceguera imagina que esta ira puede ser mitigada por la disciplina humana ” [51.]

Definiendo la relación entre las dos naturalezas

Pero a fines del siglo xvi, los teólogos habían avanzado más en el discurso. Perkins, por ejemplo, estableció que "Cristo hace la intercesión de acuerdo con ambas naturalezas". [52] Ursinus también probó algo más, argumentando que Cristo fue ungido de acuerdo a cada naturaleza, y por lo tanto fue Profeta, Sacerdote y Rey con respecto a cada naturaleza. . Y dado que, en

términos de la comunicación de propiedades, los atributos de cada naturaleza debían atribuirse *a la persona* , se siguió que era apropiado hablar de Dios sufriendo de acuerdo con su humanidad, y del hombre, Cristo, siendo omnipotente, Eterno, y omnipresente según su divinidad. [53]

En la época de los *Institutos de Teología Eléntica de Turretin* (Ginebra, 1688), esta pregunta estaba recibiendo un tratamiento extendido en la dogmática reformada protestante. [54] Pero requería aclaración. Si bien cada acto o experiencia del Mediador es un acto o experiencia del único Hijo de Dios, cada acto no debe atribuirse a cada naturaleza. Por ejemplo, el Hijo no defendió el universo según su naturaleza humana; ni, como Zwingli señaló en su *Exposición de la Fe* (1536), tuvo hambre y sed de acuerdo con su divinidad; [55]ni tampoco, una vez más, podría ser ignorante según su naturaleza divina. Y mientras el Hijo divino probó la muerte, la naturaleza divina no murió ni sufrió (los teólogos de la Reforma aceptaron sin cuestionar la doctrina de la impasibilidad divina).

En este punto, sin embargo, debemos recordar la terminología precisa utilizada por Calcedonia para definir la relación entre las dos naturalezas en la persona de Cristo. No son agencias distintas, pero se ejecutan juntas ", ambas concurrentes [Gk. *suntrecho*] en [¿o en?] Una persona y una hipóstasis ". [56]Esto significa que incluso cuando un acto o función particular es peculiar de una naturaleza, existe una "concurrencia" de la otra. Por ejemplo, mientras que el gobierno del universo es, ante todo, una función de la naturaleza divina de Cristo, él gobierna como el Encarnado y reúne en su gobierno toda la compasión que ha aprendido al compartir nuestra vida en la tierra. Si él no fuera Dios, no podía permanecer en el centro del trono (Ap. 5: 6), pero si no fuera hombre, no podía simpatizar con nuestras debilidades (Heb. 4:15). Esta concurrencia se aplica a cada acción que atribuimos al Mediador encarnado. Las dos naturalezas corren juntas, distintas pero no separadas, unidas en una sola persona pero no confundidas. En cada punto, incluso acercándose a la cruz (y, de hecho, en la cruz), hubo un amor divino y un amor humano, una elección divina y una elección humana,

Sin embargo, esta idea de la concurrencia de ambas naturalezas en la obra de Cristo conlleva sus propios peligros. Una es la tentación de atribuir sus

acciones ahora a una naturaleza y luego a otra. Ya vemos esto en Zwinglio, quien pronunció que el grito "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" (Mateo 27:46) era la voz de su naturaleza humana, pero la oración "Padre, perdónalos" (Lucas 23:34) era "la voz de la deidad inviolable". [57] Esto requiere una discriminación que pocos de nosotros poseemos: basta con que fuera *él* quien lloró y *él*quien oraba Pero el peligro aún mayor es que perdemos de vista el ministerio del Espíritu Santo en la vida del Mediador. Somos demasiado rápidos para invocar su naturaleza divina como la explicación de los actos y aspectos sobrenaturales de su vida y para hablar, como lo hizo Ursinus, de la naturaleza divina que sostiene al ser humano, soportándolo en las penas y dolores que soportó y levantándolo. De la muerte a la vida. [58] Esto es obviamente plausible, pero el Nuevo Testamento atribuye su resurrección, por ejemplo, no a "su propia" naturaleza divina sino a la acción del Padre y el Espíritu (Romanos 8:11) y al hecho de que una vez tuvo expiada por el pecado, la muerte ya no tenía ningún derecho sobre él (Rom. 6: 9; cf. 4:25).

También debemos recordar las condiciones bajo las cuales Jesús ejerció su ministerio terrenal. Estaba aquí en un estado de *kenosis* , su gloria velada, operando no en la forma de Dios sino en la forma de un siervo, su esplendor divino no "se aferraba a" sino tan velado que los observadores humanos solo veían a los humanos. [59] Esto no puede significar simplemente que, aunque se desplegaron sus poderes, se ocultaron. Debe significar que se ocultaron al *no* ser desplegados: guardados *en retentis*(o moderación) pero en suspenso, no absolutamente sino en relación con la obra que tenía que cumplir en la carne. No debía recurrir a sus poderes divinos para aliviar su hambre, para protegerse del agotamiento o para determinar el momento de su segunda venida. Él había tomado carne y sangre y sería como sus hermanos y hermanas en todas las cosas. Él había venido como el último Adán, para rendir una obediencia humana, y lo haría con los recursos disponibles para la humanidad. Se sentiría tentado como nosotros (además de ceder), y rechazaría al Diablo con las mismas armas que están disponibles para su gente.

Melanchthon fue quien negoció este aspecto de la vida del Señor con gran habilidad, siguiendo el ejemplo de una frase en Ireneo: "la Palabra permanece

inactiva , para que pueda ser tentado, deshonrado, crucificado y sufrir la muerte". [60] Melanchthon explicó: "La naturaleza divina en realidad no fue mutilada o muerta, sino que fue obediente al Padre, *permaneció en silencio* , cedió a la ira del Padre eterno contra el pecado de la raza humana, *no usó su poder ni ejerció su fuerza"*.. ”Luego, comentando la referencia de Pablo (Fil. 2: 6) a que Cristo tenía“ igualdad con Dios ”, observó que aunque Cristo era igual al Padre en poder y sabiduría, no insistió en usar esta igualdad; “Es decir, cuando fue enviado a ser obediente a Dios en el sufrimiento, no actuó de manera contraria a la orden, no usó su poder para frustrar su llamamiento, sino que se 'vació a sí mismo'” [61].

La preocupación subyacente aquí es insistir en que Cristo no lo hizo, y (bajo sus "reglas de compromiso") no pudo, recurrir a su sabiduría y poder divinos para mitigar la dureza de sus condiciones de servicio. Él estaba aquí en la forma de un sirviente, y en esa forma, y sujeto a sus limitaciones, tenía que ser obediente, incluso hasta la muerte.

Entendiendo el Poder Divino del Hijo

Entonces, ¿cómo debemos explicar las características extraordinarias de la vida de Jesús : su conocimiento sobrenatural, por ejemplo, sus milagros y la resolución con que soportó la cruz? ¿Tenemos que invocar el apoyo de su naturaleza divina? Esto es lo que hizo Zwinglio cuando refirió los milagros curativos de Cristo a su "poder divino y no al humano". [62]

Pero esto no es necesario. ¿Seguramente el punto clave en la vida de Jesús es que él vino a este mundo como el Ungido, que posee una dotación mesiánica totalmente suficiente para equiparlo para cada aspecto de su obra? Y pueden sus “proezas” no puede explicarse por esta dotación, la persona -a-persona ministerio del Espíritu Santo, por quien el Padre le había prometido mantener (Is. 42: 1)? Fue este mismo Espíritu el que permitió que Moisés, David y Elías trascendieran los poderes ordinarios de la naturaleza humana, y seguramente podemos creer que él vino sobre el Mesías en una medida única debido a su identidad única, su único cargo y su singularidad. responsabilidades. Nunca fue a su naturaleza divina a lo que él oró, incluso in extremis, pero a "Abba" (Marcos 14:36), y no fue a su naturaleza divina que atribuyó sus actos poderosos, sino al Espíritu Santo (Mateo 12:28; cf. Hechos 2:22; 10:38) .

Por otro lado, incluso mientras vivía en un estado de kenosis , la obra de Cristo no podía ser confinada dentro de los límites de la vida que vivió como

un ser humano. Esta es la doctrina que llegó a conocerse como el Calvinoisticum extra (el extra que apunta no a algo adicional sino a algo que está "fuera"). Cristo, insistió Calvino, estaba activo más allá de los límites de su naturaleza humana:

> Porque incluso si la Palabra en su inconmensurable esencia se unió con la naturaleza del hombre en una sola persona, no imaginamos que estaba confinado en ella. Aquí hay algo maravilloso: el Hijo de Dios descendió del cielo de tal manera que, sin dejar el cielo, quiso ser llevado en el vientre de la virgen, recorrer la tierra y colgar en la cruz; sin embargo, continuamente llenó el mundo como lo había hecho desde el principio. [63]

En otras palabras, durante su vida terrenal, la actividad del Logos trascendió su existencia humana, de modo que incluso mientras su forma divina estaba oculta de los ojos humanos, todavía defendía el universo por su poder todopoderoso. Pero esta actividad, aunque trascendiendo su humanidad, seguía siendo mediadora. Su omnipotencia, omnisciencia y omnipresencia sirvieron a su pueblo; y aún se necesitan estas perfecciones divinas, porque ni siquiera la naturaleza humana glorificada de Cristo es suficiente por sí sola para las cargas de la mediación.

El *extra Calvinoisticum* no fue, sin embargo, compartido por todos los reformadores. Donde Calvino argumentó que la deidad de Cristo trascendió su humanidad, Lutero argumentó que la humanidad misma poseía atributos divinos, particularmente el atributo de ubicuidad. Esto claramente no podía aplicarse al cuerpo de Cristo mientras estaba en la tierra, pero ahora que Cristo ha resucitado y ascendido, su cuerpo está sentado a la diestra de Dios, y "la diestra de Dios no es un lugar específico en el que un cuerpo pueda o deba". ser, como en un trono de oro, pero es el poder todopoderoso de Dios, que al mismo tiempo no puede estar en ninguna parte y, sin embargo, debe estar en todas partes ". [64]Lutero se aferró a esta "mano derecha" como una garantía irrefutable de su opinión de que el cuerpo de Cristo es ubicuo: si la mano derecha de Dios está en todas partes, el cuerpo de Cristo está en todas partes. Pero no solo las doctrinas de Calvino y Lutero son diferentes; Las preocupaciones detrás de estas doctrinas también son radicalmente divergentes. Calvino estaba refutando la "imprudencia" que se opone a la encarnación en el terreno de que "si la Palabra de Dios se hizo carne, entonces se lo confinó dentro de la estrecha prisión de un cuerpo terrenal" (y, en consecuencia, no está en posición de defender la universo). [65] Lutero

buscaba un fundamento para su perfecta creencia de que el cuerpo de Cristo está presente en la Cena del Señor: "El cuerpo y la sangre de Cristo están al mismo tiempo en el cielo y en la Cena". [66]

Cristo como profeta

El Antiguo Testamento había prometido a un profeta como Moisés (Deut. 18:18), y en la mente de los contemporáneos de Jesús , la idea del Mesías estaba estrechamente relacionada con un ministerio profético especial. La mujer samaritana, por ejemplo, comenta: "Cuando venga el Mesías, nos enseñará todas las cosas" (Juan 4:25, traducción del autor). De acuerdo con esta expectativa, Cristo viene, como dijo Calvino, “ungido por el Espíritu para ser un heraldo y un testigo de la gracia del Padre” [67.]Hay que subrayar que este ministerio es en sí mismo una parte esencial de la obra de redención del Mediador. Jansen, de acuerdo con su tesis de que aunque Calvino anunció un triple cargo, nunca lo usó realmente, resta importancia al ministerio de Cristo como Profeta, argumentando que en ninguna parte de sus comentarios y sermones Calvino hace que la obra de Cristo sea Predicador y Maestro. Separe la dignidad mesiánica junto a los oficios de Rey y Sacerdote. [68] El énfasis recae, sostiene, en los oficios reales y sacerdotales, y su uso predominante es resumir la obra de Cristo bajo la fórmula de *munus duplex en* lugar de *munus triplex* .

Probablemente sea cierto que Calvino nunca vio el triple cargo como una fórmula dogmática a la que tenía que adherirse cada vez que hablaba de la obra de Cristo, y también es cierto que con frecuencia solo escribía en términos de un doble cargo. Sin embargo, incluso cuando lo hizo, no lo limitó invariablemente a los ministerios sacerdotales y reales de Cristo. Por ejemplo, al comentar sobre Hebreos 3: 1–2 y su comparación entre Cristo y Moisés, habló de que Cristo tiene un doble honor, pero el doble honor no es el de Sacerdote y Rey, sino el de Doctor y Sacerdote. Moisés, escribió, "realizó el oficio de profeta y doctor, Aarón el de sacerdote: pero ambos deberes son de Cristo". [69]En cuanto a la afirmación de que Calvino hizo poco uso sistemático de la triple oficina, es notable que lo usó en su Catecismo Genevano, y puede ser que sea en el ámbito de la catequesis que la fórmula

fue más útil, que es no hay duda de por qué fue adoptado por el Catecismo de Heidelberg, por los Catecismos más grandes y más cortos de la Asamblea de Westminster, y por los primeros catecismos escoceses como el de John Craig. [70]

Sin embargo, por muy interesante que sea la pregunta sobre el uso de Calvino de la fórmula *munus triplex* , el verdadero problema es la importancia del ministerio de Jesús como Profeta, Maestro y Predicador. Jansen establece una antítesis entre Cristo siendo el *heraldo* del reino y *siendo* el reino, argumenta que la enseñanza no era una obra mesiánica separada, y sugiere que no es seguro hablar de Cristo como Profeta, ya que a diferencia de otros profetas, él no "transmite "La palabra de otro, pero *es* la Palabra:" No se le da una revelación: Él es la revelación ". Concluye:" El carácter revelador de Cristo no pertenece a los of *officiis* , sino a los *de persona*, impregnando su obra real y sacerdotal ” [71].

La importancia de este argumento es que la revelación fue meramente incidental a la redención, pero esto pasa por alto el hecho de que una de las grandes necesidades de la humanidad del hombre caído era la necesidad de luz y sabiduría. Un Redentor tenía que traer revelación, así como también perdón y liberación. Y esa revelación no puede ser incidental a su obra redentora; tenía que ser una parte integral de ella o, como lo dijo B. B. Warfield, una parte componente de la serie de actos redentores por los cuales el Dios misericordioso salva a los hombres. [72] Esto no perjudica de ninguna manera la verdad de que Cristo es simultáneamente Revelador, Revelación y Revelado.

Es de acuerdo con su obra reveladora que el Mesías fue ungido específicamente para ser un predicador (Lucas 4:18), se llamaba regularmente un maestro (Juan 3: 2; 11:28; 13:13), se llamaba "Maestro ”(Mateo 8:19, Marcos 4:38), se llamó a sí mismo un maestro (Mateo 23: 8), fue llamado un profeta (Mateo 21:11; Juan 6:14; Hechos 3:22), entregó un sermón memorable que expone la ética del reino (Mateo 5–7), y pasó las últimas horas de su vida instruyendo a sus discípulos en los misterios más profundos de su reino (Juan 13–17).

Sea cual sea el uso que hizo Calvino de la fórmula *munus triplex* , se le justificó por completo hablar de Cristo como un profeta y al representar a este ministerio profético como un elemento esencial en su obra mediadora. Más

tarde XVI - siglo teólogos reformados siguieron su ejemplo. Perkins definió el oficio como "aquello por el cual él, inmediatamente de su Padre, revela su palabra y todos los medios de salvación incluidos en el mismo", y agregó: "Por esta causa, Cristo se llama médico, legislador y consejero de su Iglesia. ” [73]Ursino habló de la misma manera: "Cristo es el profeta más grande y principal, e inmediatamente fue ordenado por Dios, y fue enviado por él desde el comienzo mismo de la iglesia en el Paraíso, con el propósito de revelar la voluntad de Dios a la raza humana. . ” [74]

La verdad clave aquí es que en Cristo Dios habla. Esto se desprende no solo de su unción mediadora sino también de su identidad como el Hijo de Dios: un punto enfatizado por el escritor a los hebreos cuando declara que Dios ha hablado en estos últimos días por un Hijo (Hebreos 1: 2). Y el mismo Jesús lo enfatizó cuando anunció que nadie conoce al Padre, excepto el Hijo (Mateo 11:27). Su filiación divina lo colocó en una posición única en términos de la concepción clásica del profeta del Antiguo Testamento (heb. Nabi) como alguien que tuvo una audiencia con Dios y se presentó como su portavoz designado.

El ministerio profético de Cristo como maestro

Sin embargo, debemos recordarnos una vez más que, si bien Jesús fue el Hijo de Dios durante la totalidad de su ministerio terrenal, fue el Hijo de Dios en servicio de Dios. Este es uno de los puntos clave en los que Calvino invocó su concepto de alojamiento. Basándose en Ireneo, escribió: "El Padre, infinito, se vuelve finito en el Hijo, porque se ha acomodado a nuestra pequeña medida para que nuestras mentes no se vean abrumadas por la inmensidad de su gloria" .[75] Esto cuestiona la fraseología utilizada. por Perkins cuando habló de Cristo revelando su palabra "inmediatamente de su Padre". [76]En Cristo, la voz de Dios se escucha a través de la voz de un hombre, quien declara lo que él, como hombre, ha recibido y asimilado, y quien lo transmite de una manera que le confiere la impresión inconfundible de su propia personalidad encarnada. Lo que oímos no es la voz de augusta, omnisciente deidad; ni es la voz de Moisés o Isaías, ni de Pablo o Juan. Es la voz de Jesús , ungido de forma única y exclusivamente íntima con el Espíritu, sin embargo, manso y humilde de corazón, hablando con auto - autenticación de la autoridad y la ropa de su mensaje en formas inolvidables. Sin embargo,

no es una voz que pueda, o esté autorizada, responder todas nuestras preguntas. Todavía hay "cosas secretas" que pertenecen al Señor nuestro Dios (Deut. 29:29) -como el día y la hora de la parusía de Cristo (Marcos 13:32). Pero nada se ha mantenido en secreto que su iglesia necesita saber.

Un segundo punto clave es que Cristo viene como el Profeta de las *buenas nuevas* . Este es un tema sobre el cual Melanchthon trabajó en su capítulo sobre "El Evangelio" en la edición original (1521) de *Loci Communes* , [77] aunque todo su enfoque está gobernado, inevitablemente, no por el *munus triplex* sino por la antítesis de Lutero entre la ley y el evangelio. . Además, él está respondiendo a los "sofistas sin Dios" que proclamaron que "Cristo se ha convertido en el sucesor de Moisés y ha dado una nueva ley, y que esta nueva ley se llama el evangelio". [78] De hecho, uno se pregunta si el abandono comparativo del luteranismo La obra de Cristo como profeta está vinculada a los temores de vincular a Cristo con Moisés y, por lo tanto, con la ley. [79]Por otro lado, Melanchthon tuvo cuidado de no comprometer la autoridad de Moisés y lo distinguió claramente de los defensores de la justicia farisaica. [80] También admitió que Cristo "expone la ley, porque la gracia no puede predicarse sin ley". [81] Sin embargo, insistió en que el oficio primario o propio de Cristo no es establecer la ley sino otorgar la gracia: Moisés es legislador y juez; Cristo es el Salvador, otorgando gracia y perdón. Y esta gracia, dijo Melanchthon, no es una cualidad en nosotros "sino más bien la voluntad misma de Dios, o la buena voluntad de Dios hacia nosotros". [82]

Calvino repitió este énfasis, declarando que Cristo fue ungido para ser el heraldo y testigo de la gracia del Padre. [83] Una generación más tarde, el Inglés puritano John Preston sería encapsular este mensaje en su paráfrasis de la forma de Marcos de la Gran Comisión: “Ve y di a todos los hombres sin excepción, que no es una buena noticia para él” [84] Se este mensaje que trae alivio a aquellos frustrados, como lo fue Lutero, en sus esfuerzos por guardar la ley; y es en esta revelación de la gracia que la fe pone su confianza. "Donde falta la promesa del amor divino hacia nosotros", escribió Calvino, comentando sobre Gálatas 4: 6, "ciertamente no hay fe". [85] Esto se refleja en la respuesta dada a la pregunta 21 del Catecismo de Heidelberg: “¿Qué es la verdadera fe?” Es “una confianza sincera, que el Espíritu Santo trabaja en mí por medio del Evangelio, que no solo para los demás, sino también para mí el

perdón de los pecados, la justicia eterna y la salvación, son dadas gratuitamente por Dios, solo por el mérito de Cristo ".

Tercero, la revelación dada a través de Cristo es definitiva y definitiva. Esto se aplica no solo a su enseñanza durante su vida en la tierra, sino también a todo el ministerio profético que ejerce en su calidad de mediador, incluida la palabra que habló (como *encarnado* ["estar encarnado"), pero todavía no es *encarnado.*["Encarnado"]) a través del Antiguo Testamento y la tradición que transmitió a los apóstoles después de su resurrección (1 Cor. 11:23; 15: 3–8; Gálatas 1: 11–12) con la intención expresa de que Debe entregarlo a la iglesia. Calvino se mostró firme en la finalidad de esta revelación: la doctrina perfecta que Cristo ha traído ha puesto fin a todas las profecías. "Fuera de Cristo", escribió, "no hay nada que valga la pena saber, y todos los que, por la fe, perciben cómo es él, han captado toda la inmensidad de los beneficios celestiales" .[86] La *finalidad* de la revelación se basó en su *perfección.*. "Ni la Iglesia universal, ni los sacerdotes ni los concilios", escribió Melanchthon, "tienen el derecho de cambiar o decretar nada sobre la fe. Artículos de fe deben ser juzgadas simplemente de acuerdo con el canon de la Sagrada Escritura." [87] El punto se repitió en tales credos tarde reformadas como la Confesión de Westminster, que declaró que no había nada que añadir a la Escritura por'tradiciones de los hombres.' [88] Esto excluiría, por ejemplo, el enfoque de la teología propuesto en el *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana de* John Henry Newman , que argumentaba que el credo cristiano puede expandirse por "un tiempo más largo y una reflexión más profunda" y que esto legitima la introducción en el dogma católico. De artículos ni siquiera insinuados en los escritos apostólicos. [89]

Pero una revelación externa no es suficiente. También debe haber una obra interna del Espíritu Santo que ilumine la Palabra y la selle en el corazón humano. "La naturaleza no acepta la Palabra de Dios y, además, no se mueve por ella", escribió Melanchthon. [90] Todo lo que puede alcanzar es la fe histórica o la mera opinión: "¿Qué es, por lo tanto, la fe? Es constantemente asentir a cada palabra de Dios; esto no puede ser a menos que el Espíritu de Dios renueve e ilumine nuestros corazones ". [91] Lutero hizo la misma afirmación, aunque en un contexto en el que veía la enseñanza como parte del ministerio sacerdotal en lugar del profético de Cristo: intercede por nosotros,

pero él nos enseña internamente a través de la instrucción viva de su Espíritu, realizando así las dos funciones reales de un sacerdote ". [92]Fue esta misma doctrina que Calvino encapsuló en su doctrina del testimonio interno del Espíritu Santo: "El mismo Espíritu, por lo tanto, quien ha hablado a través de la boca de los profetas debe penetrar en nuestros corazones para persuadirnos de que proclamaron fielmente lo que había ha sido mandado divinamente ". [93]

El ministerio profético de Cristo a través de los predicadores

Relacionada con esta enseñanza está la doctrina de que la unción profética de Cristo "se difundió de la cabeza a los miembros". [94] Esta doctrina se desprendió del hecho de que recibió su unción "no solo para sí mismo para que pueda desempeñar el oficio de enseñar, sino por todo su cuerpo, para que el poder del Espíritu esté presente en la continua predicación del evangelio ” .[95]¿Consideraron los reformadores, no solo la palabra *escrita,* sino también la palabra *predicada* como la Palabra de Cristo? Lutero ciertamente lo hizo, insistiendo en que donde el predicador expone fielmente las Escrituras, su palabra es la Palabra de Dios: “Ahora, yo y cualquier hombre que hable la Palabra de Cristo podemos jactarnos libremente de que su boca es la boca de Cristo. Estoy seguro de que mi palabra no es mía sino de Cristo ".[96] El mismo sentimiento se registra en su *Charla de mesa* : "Alguien preguntó: 'Doctor, ¿es la Palabra que Cristo habló cuando estuvo en la tierra lo mismo en efecto y en efecto que la Palabra predicada por un ministro?' El doctor [Lutero] respondió: 'Sí, porque dijo: el que te oye me oye' [Lucas 10:16]. " [97] En su" Prefacio a las Epístolas de Santiago y Judas ", llegó incluso a afirmar que esto fue cierto a pesar de las cualidades personales del predicador: "Lo que predica que Cristo sería apostólico, incluso si Judas, Anás, Pilato y Herodes lo estuvieran haciendo". [98] Lo que importa es el contenido.

Calvino hizo sonar la misma nota, aunque se esforzó por insistir en que los intérpretes humanos de la Palabra son una adaptación a nuestra debilidad "en el sentido de que [Dios] prefiere dirigirse a nosotros de manera humana a través de los intérpretes para atraerlos a a sí mismo, en lugar de atropellarnos y ahuyentarnos ”. [99] Sin embargo, cuando escuchamos a sus ministros hablar, es como si él mismo hubiera hablado:“ Es un privilegio singular que se digne

a consagrarse a sí mismo las bocas y las lenguas. de los hombres para que su boca resuene en ellos ". Esto depende, por supuesto, del" hecho de que el predicador declarará solo lo que ha sido revelado y registrado en la Sagrada Escritura ". [100]La predicación "toma prestada" su condición de Palabra de Dios de las Escrituras, y el púlpito se convierte en el trono desde el cual Dios gobierna nuestras almas: "Tengamos esto en cuenta", declaró Calvino en uno de sus sermones sobre Deuteronomio, "que la doctrina lo que recibimos de Dios es como el discurso de un rey ". [101]

Esta noción no significa que el predicador, simplemente como tal, sea una extensión del ministerio profético de Cristo. Pero sí significa que Cristo continúa ejerciendo su ministerio profético a través del predicador.

Cristo como sacerdote

La discusión inicial de Calvino sobre el oficio sacerdotal de Cristo fue más o menos proporcional a sus comentarios sobre los oficios proféticos y reales en el mismo capítulo. [102] Sin embargo, extendió su tratamiento a los dos capítulos subsiguientes, siguiendo las líneas del Credo de los Apóstoles y deteniéndose reverentemente sobre las cláusulas "sufridas bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y enterrado; descendió al infierno. ”Hay un tratamiento mucho más breve, pero no menos rico, de estas mismas cláusulas en Peter Martyr Vermigli, cuya exposición del credo refleja la perspectiva teológica de Calvino. [103] Vamos a echar un vistazo a esto más tarde.

La obra sacerdotal de Cristo en la expiación

El enfoque de Calvino en la crucifixión de Cristo no debe ocultar el hecho de que atribuyó nuestra redención a “todo el curso de su obediencia”: “desde el momento en que tomó la forma de un siervo, comenzó a pagar el precio de la liberación para redímenos ”. [104] Sin embargo, Calvino insistió en que, cuando se trata de definir el camino de la salvación“ más exactamente ”, las Escrituras“ atribuyen esto como algo peculiar y propio de la muerte de Cristo ”.

Pero, ¿habría venido Cristo si no hubiera sido necesario dar su vida como expiación por el pecado? Calvino abordó, con considerable rigor y rigor (y

con evidente irritación), lo que llamó la "especulación" de Osiander de que Cristo todavía se habría convertido en hombre incluso si el pecado nunca hubiera entrado en el mundo. [105]Para Calvino, esto era una novedad frívola: todas las Escrituras proclamaban que era para ser un Redentor que Cristo estaba vestido de carne. Al Mesías se le prometió desde el principio solo para restaurar el mundo caído, y cuando realmente vino, él mismo declaró (por ejemplo, Mat. 18:11) que la razón de su advenimiento era que, con su muerte, podría apaciguar a Dios y liberarlo. Nosotros de la muerte a la vida. Concluyó que, dado que el Espíritu declara que estos dos, el pecado del hombre y el advenimiento de Cristo, están unidos por el decreto eterno de Dios, "no es lícito seguir investigando cómo Cristo se convirtió en nuestro redentor y participante de nuestra naturaleza". [106]

Pero, ¿qué fue lo que incitó a Dios a mostrar favor a nuestro mundo caído? Calvino se esforzó por enraizar firmemente su doctrina de reconciliación en el amor divino eterno e insistir en que este amor precedió al sacrificio expiatorio de Cristo. "Por su amor", escribió, "Dios Padre va antes y anticipa nuestra reconciliación en Cristo".

> Porque no fue después de que nos reconciliamos con él a través de la sangre de su Hijo que comenzó a amarnos. Más bien, él nos ha amado antes de que el mundo fuera creado. . . . El hecho de que nos reconciliamos con la muerte de Cristo no debe entenderse como si su Hijo nos reconciliara con él para que ahora pudiera comenzar a amar a aquellos a quienes odiaba. [107]

Por el contrario, nos hemos reconciliado con el que nos ama.

Sin embargo, Calvino estaba igualmente consciente de que Cristo como Sacerdote debe considerar seriamente la ira de Dios: nadie puede considerar seriamente lo que es sin sentir "la ira y la hostilidad de Dios hacia él". Asociado con esto, surge la necesidad de tener la seguridad de que existe cierta seguridad. medios por los cuales Dios puede ser apaciguado, pero no lo hará una seguridad común, “porque la ira y la maldición de Dios siempre recaen sobre los pecadores hasta que son absueltos de la culpa. Como es un juez justo, no permite que se rompa su ley sin castigo, pero está equipado [Lat. *armatus*] para vengarlo ". [108]

Pero aquí, sugirió Calvino, hay "algún tipo de contradicción" .[109] ¿Cómo

podríamos ser objetos del amor y la misericordia de Dios y, al mismo tiempo, objetos de su ira y venganza? O, como la "contradicción" es expresada por Paul Helm, "¿Cómo podría Dios ser un enemigo en cualquier momento si nos amara eternamente?" [110.] Una respuesta apropiada a esto habría sido que el amor y la ira no son opuestos: el amor puede ser Enojado, a veces muy enojado. El amor y el odio son opuestos, y si bien los hijos de Dios fueron por naturaleza objetos de su ira (Efesios 2: 3), nunca fueron objetos de su odio. Además, incluso después de que somos libremente perdonados y adoptados en la familia de Dios, podemos, como dice la Confesión de Fe de Westminster, seguir "cayendo bajo el disgusto paternal de Dios". [111]

Pero Calvino eligió una ruta diferente, argumentando que expresiones como ser Dios como enemigo del hombre, el hombre bajo una maldición y el ser separado de Dios "se han acomodado a nuestra capacidad [para] que podamos entender mejor cuán miserable y ruinosa es nuestra condición está separado de Cristo ". [112] En otras palabras, las palabras bíblicas sobre el enojo de Dios pertenecen a la misma categoría que el arrepentimiento de Dios.

Este, seguramente, es un camino peligroso. "Ningún arrepentimiento puede pertenecer a Dios", declaró Calvino en su comentario sobre Jonás. Es simplemente un modo de hablar, usado solo con respecto a nuestra comprensión humana. De manera similar, cuando la Escritura habla de la ira de Dios, se está acomodando a "la aspereza de nuestro entendimiento", porque de otra manera no podemos estar aterrorizados y así ser humildes ante Dios y arrepentirse: "Porque como *concebimos,* Dios está enojado, cada vez que nos convoca". a su tribunal, y nos muestra nuestros pecados; así también lo *concebimos* para que sea placentero, cuando ofrece la esperanza del perdón ". [113]

Como dejan en claro estas palabras, los conceptos de ira y propiciación permanecen o caen juntos. Si el uno no es más que una manera de hablar, también lo es el otro; y así, eventualmente, son todos los conceptos clave de la doctrina de la expiación. Incluso el amor divino tendrá que ser desmitificado como un mero antropomorfismo diseñado para acomodar nuestra finitud humana. En cambio, seguramente, debemos aferrarnos al hecho de que nuestro amor no es más que un débil reflejo de lo divino y

nuestra ira contra el mal, sino un débil reflejo de él.

El descenso al infierno

Calvino también dedicó considerable atención a la declaración del Credo de los Apóstoles de que Cristo "descendió al infierno". [114] Este no era un tema en el que los reformadores fueran unánimes. Por ejemplo, Lutero osciló entre Jesús descendiendo al infierno después de su muerte para tragar la muerte y el infierno, y Cristo simplemente sufriendo en Getsemaní y en el Calvario. [115] Zwinglio, en su *Exposición de la fe* , entendió que el descenso se refería principalmente a la realidad de la muerte de Jesús , "porque ser contado entre los que han descendido al infierno significa haber muerto", pero luego lo extendió para incluir La idea de que el poder de la expiación de Cristo penetró incluso en el inframundo.para apoyar esta sugerencia, citó 1 Pedro 3:19, entendiendo que el evangelio se predicaba a los muertos, "es decir, a aquellos en el Hades que desde el principio del mundo habían creído en las advertencias divinas, como Noé. ” [116]Según Peter Martyr Vermigli, el descenso al infierno indica que cuando el alma de Cristo se apartó de su cuerpo, "descendió a las regiones más bajas", donde experimentó las mismas condiciones que otras almas separadas de sus cuerpos, a saber, "asociación con los santos o con la compañía de los condenados ". Ambos de estos grupos, declaró, se enfrentaron a la presencia del alma de Cristo. A aquellos creyentes que habían esperado la salvación por medio de Cristo, les trajo consuelo. Para aquellos condenados a la perdición eterna (y aquí Vermigli también citó 1 Ped. 3:19), él fue reprendido por su obstinación e incredulidad. [117]

Calvino insistió notablemente en la importancia de este artículo, al declarar que si se lo dejara fuera del credo, se perdería gran parte del beneficio de la muerte de Cristo. [118] Desechó tanto la idea de que "infierno" aquí simplemente significa la tumba como la idea de que Cristo descendió al *limbus patrum* ("el limbo de los padres") para liberar a las almas de los patriarcas, excluidas de la vida de gloria hasta que sean liberadas. por la pasión de cristo. [119] En cambio, definió el descenso al infierno como una expresión del tormento espiritual que Cristo sufrió por nosotros: "Tuvo que lidiar mano a mano con los ejércitos del infierno y el temor de la muerte

eterna". Sin embargo, lo que es notable es que Calvino colocó este descenso *antes*La muerte de Cristo, no después. Él descendió al infierno *en la cruz* . No solo, dice Calvino, el cuerpo de Cristo fue dado como el precio de nuestra redención, sino que también "pagó un precio mayor y más excelente por sufrir en su alma los terribles tormentos de un hombre condenado y abandonado". [120] El punto más bajo de este "El infierno" fue su abandono por parte del Padre: "Seguramente no puede concebirse un abismo más terrible que sentirse abandonado a sí mismo y alejado de Dios; y cuando le llames no se te oiga. Es como si Dios mismo hubiera tramado tu ruina ". [121]

Esta comprensión del descenso al infierno fue compartida por figuras clave entre los sucesores de Calvino. Ursino, por ejemplo, ofreció una discusión concisa pero completa en su Comentariosobre la pregunta 44 del Catecismo de Heidelberg, concluyendo que "significa esos tormentos extremos, dolores y angustias que Cristo sufrió en su alma". Al mismo tiempo, fue cuidadoso. para vincular este descenso al infierno a nuestra salvación:

> Creer en Cristo, que descendió al infierno, es creer que sostuvo para nosotros, en su propia alma, las agonías y los dolores infernales, y la extrema ignominia que aguarda a los impíos en el infierno, para que nunca podamos descender allí, ni ser obligados. a sufrir los dolores y tormentos que todos los demonios y reprobados sufrirán por siempre en el infierno. [122]

Es en la experiencia de Cristo de esta angustia que Calvino vio la más clara refutación del apolinarismo. Haciéndose eco de la frase de Gregorio de Naziano (ca. 329 – ca. 389) "lo que no se asume es lo que no está curado", Calvino escribió: "A menos que su alma compartiera el castigo, habría sido el Redentor de los cuerpos solo". Y mientras cuidaba negarlo que Cristo alguna vez experimentó "una desesperación contraria a la fe", sin embargo, hubo en Cristo "una debilidad pura y libre". Esto se hace particularmente claro en Getsemaní, donde debemos confesar el dolor de Cristo, "a menos que estemos avergonzados de la cruz". , concluyó, es nuestra sabiduría, "debidamente para sentir cuánto costó nuestra salvación al Hijo de Dios" [123.]

La extensión de la expiación

En contraste con sus sucesores inmediatos en la tradición reformada, Calvino no ofreció discusión sobre el alcance de la expiación. Durante el siglo XX se puso de moda argumentar que Calvino enseñó la redención universal y que la doctrina de la "expiación limitada" fue una innovación perniciosa introducida por Theodore Beza, un argumento presentado por John Cameron y Moïse Amyraut incluso en el siglo XVII. [124]Resulta tentador para los admiradores de Calvino responder con el argumento contrario de que Calvino ya era un partidario de la doctrina de la expiación definitiva, pero la pregunta precisa de si Cristo murió para obtener la redención "para todos los hombres y para todos los hombres" nunca estuvo ante la mente de Calvino. , y no es seguro citarlo sobre un tema que nunca abordó directamente. Ciertamente no es difícil deducir de las vastas declaraciones de Calvino Corpus en el sentido de que Cristo murió por todos, pero luego, como señaló Cunningham, "ningún calvinoista, ni siquiera el Dr. Twisse, el gran campeón del alto Supralaparianismo, ha negado que hay un sentido en el que se puede afirmar que Cristo murió por todos los hombres ” [125.]

El hecho más relevante aquí es que cuando Calvino comentó sobre esos pasajes comúnmente citados en apoyo de la redención universal no tomó la oportunidad de presionar a casa una universales - la redención exégesis. Esto es tanto más notable en vista del hecho de que eruditos como R. T. Kendall argumentan no solo que Cristo murió indiscriminadamente para todos, sino que esta doctrina fue fundamental para su teología, lo que avala toda su comprensión de la fe. [126]Sin embargo, la exégesis de Calvino de pasajes como 1 Timoteo 2 y 1 Juan 2 es exactamente la misma que se encuentra más adelante en la obra de los defensores de la expiación definitiva. Por ejemplo, al comentar las palabras "Dios quiere que todos los hombres sean salvos" (1 Timoteo 2: 4), descartó "la ilusión infantil de aquellos que piensan que este pasaje contradice la predestinación", y concluyó que "el significado del apóstol aquí es simplemente que ninguna nación de la tierra y ningún rango de la sociedad está excluida de la salvación, ya que Dios quiere ofrecer el Evangelio a todos sin excepción ”. [127] Se acercó a 1 Juan 2: 2 de la misma manera, argumentando que cuando el apóstol habló de Cristo como la propiciación por los pecados de todo el mundo,

Su propósito era solo hacer esta bendición común a toda la Iglesia. Por

> lo tanto, bajo la palabra "todos" no incluye al reprobado, sino que se refiere a todos los que creerían y a los que estaban dispersos en varias regiones de la tierra. Porque, tal como se cumple, la gracia de Cristo se aclara realmente cuando se declara que es la única salvación del mundo. [128]

Dado que muchos suponen que Beza es el verdadero autor (o villano) de la doctrina de la "expiación limitada", es fascinante que su joven contemporáneo Ursinus ya estuviera enseñando una doctrina cuidadosamente redactada de expiación definida en la Universidad de Heidelberg entre 1561 y 1577. (como lo atestigua su Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg, que, aunque publicado solo en 1616, expone la esencia de sus conferencias de Heidelberg). No hay razón para pensar que Ursinus era parte del círculo de Beza; Sus afinidades parecen haber estado con Melanchthon y Peter Martyr Vermigli. Tampoco surgió la cuestión de la extensión de la expiación del Catecismo de Heidelberg. Sin embargo, lo enfrentó directamente, abordando el tema de los pasajes "aparentemente opuestos" de las Escrituras invocando la distinción clásica entre la suficiencia de la expiación y su eficacia y estableciendo que si bien la expiación es suficiente para expiar los pecados de todos los hombres, La eficacia se limita a los elegidos y estaba destinada a ser así:

> Él quiso morir solo por los elegidos al tocar la eficacia de su muerte, es decir, no solo merecería la gracia y la vida de manera suficiente solo para ellos, sino que también los confiere efectivamente a ellos, otorga la fe y el Espíritu Santo, y trae De ser así, se aplican a sí mismos, por la fe, los beneficios de su muerte, y así obtienen la eficacia de sus méritos. [129]

La necesidad de la expiación

Pero aunque no ofreció ningún pronunciamiento sobre la extensión de la expiación, Calvino abordó la cuestión de su *necesidad* . La forma precisa de esta pregunta, tal como la abordó Calvino, era: ¿por qué era necesario que el Mediador fuera tanto Dios como hombre? Sin embargo, esto formaba parte de la pregunta más amplia planteada por Anselm: "¿Con qué lógica o necesidad se convirtió Dios en hombre, y con su muerte, como creemos y profesamos, devolvemos la vida al mundo, cuando pudo haberlo hecho a través de la agencia?" ¿De algún otro, angelical o humano, o simplemente

queriéndolo? ” [130.] ¿Por qué la redención tuvo que ser asegurada a tal precio?

Calvino respondió en términos de lo que se ha denominado "consecuente necesidad hipotética". [131] No hubo una necesidad absoluta, solo una necesidad derivada del decreto celestial del cual dependía la salvación del hombre: "Nuestro Padre más misericordioso decretó lo que era mejor para nosotros". [132]Calvino estaba haciendo una cuidadosa distinción aquí. Dios no tenía necesidad de salvar a la raza humana; era una cuestión de clemencia soberana provocada por el amor eterno incondicional. Pero de este compromiso se desprendió que tenía que haber expiación, porque Dios, para usar los términos de Anselm, no podía simplemente haber "querido" la salvación del mundo, y Calvino es absolutamente claro en cuanto a la razón por la cual: nuestro acceso a él, y Dios en su capacidad de juez está enojado con nosotros. Por lo tanto, una expiación debe intervenir para que Cristo como sacerdote pueda obtener el favor de Dios para nosotros y apaciguar su ira. Así, Cristo para desempeñar este oficio tuvo que presentarse con un sacrificio ” [133.]

Peter Martyr Vermigli abordó esta misma pregunta: "¿No le parece extraño que si Dios pudiera reconciliar al mundo con él de alguna manera más fácil, eligió hacerlo exponiendo a su Hijo a estos sufrimientos?" La respuesta básica fue que ninguna otra manera podría haber satisfecho la justicia de Dios. Pero amplió este punto, destacando tres verdades más, que, según dijo, deben ser "notadas cuidadosamente": primero, que con este amargo significado Dios destacó cuán grande era la deuda de nuestros pecados, cuando se requería una retribución tan severa; segundo, si no fuera por el castigo sufrido por Cristo, la conciencia humana no podía estar segura de su libertad de condenación; y tercero, en el sufrimiento de Cristo vemos una demostración de perfecta paciencia, obediencia y amor.¿ Jesucristo, de buena gana, drenará para la salvación de los demás? ” [134.] Vermigli estaba claramente consciente de que, si bien la cruz es ante todo expiatoria, esto no impide que también tenga una fuerza ejemplarista.

La suficiencia de la expiación

Queda la cuestión de la finalidad de la de Cristo auto - sacrificio en la cruz:.

Una cuestión planteada en una forma aguda por la doctrina católica de la misa, el Consejo de Trento definió la misa como sacrificio, previsto que en esta “divina sacrificio "Cristo fue reinflado" de una manera no sangrienta, "y continuó declarando que este sacrificio es verdaderamente propiciatorio. Por ella Dios se aplaca, y por ella obtenemos misericordia y encontramos la gracia. La víctima, el concilio continuó, es lo mismo, el pan se convirtió por el misterio de la transubstanciación en cuerpo, sangre, alma y divinidad del Hijo de Dios y Cristo que ahora ofrece el ministerio de los sacerdotes lo mismo. sacrificio como él mismo ofreció en la cruz. [135]

Cada detalle en esta construcción era un anatema para los reformadores. Negaron que la misa fuera un sacrificio, que aquellos que “ministraban en el altar” actuaran en calidad de sacerdotes, y que la misa fuera propiciatoria en todo sentido. Por encima de todo, negaron que hubiera necesidad de más sacrificios. El único sacrificio en la cruz fue perfecto y, por lo tanto, absolutamente definitivo. En el *cautiverio babilónico de la Iglesia* , Lutero describió "la creencia común de que la misa es un sacrificio" como el más grande y más peligroso "escollo de todos". [136] En su último tratado, *Este es mi cuerpo* , también escribió: es bastante cierto que Cristo no puede ser sacrificado por encima de la única vez que se sacrificó a sí mismo ". [137]Melanchthon golpeó la misma nota: "En todo el mundo solo había un sacrificio propiciatorio, a saber, el sufrimiento o la muerte de Cristo". Y para apoyar esto, citó Hebreos 10:10, que dijo: "Hemos sido sacrificados a través de el sacrificio del cuerpo de Cristo de una vez por todas " [138.]

Pero nuevamente, es en Calvino donde encontramos el tratamiento más sistemático. Ya en la primera edición de los *Institutos* (1536), él describió como "un error muy pestilente" la creencia de que la misa es un sacrificio ofrecido para obtener el perdón de los pecados. El principio clave aquí es el sacerdocio exclusivo de Cristo: solo el Hijo de Dios pudo ofrecer al Hijo de Dios, porque solo él fue nombrado Sacerdote divinamente, y no tuvo sucesor: "Cristo, siendo inmortal, no necesita vicario para reemplazarlo. . . . . [L] el Padre lo designó 'sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec', para que cumpla un sacerdocio eterno ” [139.]

Estos puntos se amplifican en la edición definitiva de los *Institutos de* 1559

. El honor del sacerdocio, escribió Calvino, "no era competente para nadie excepto Cristo, porque con el sacrificio de su muerte borró nuestra culpa y se hizo satisfacción por el pecado". [140] Y cuando procedió en el libro 4 para hablar de la misa, precedió a sus comentarios con la observación de que estaba luchando contra la opinión que ha "infectado a todo el mundo", a saber, que la misa es una obra por la cual el sacerdote ofrece a Cristo como víctima expiatoria, por lo que merece el favor de Dios y nos reconcilia. Dios. El juicio de Calvino fue intransigente: esta noción "inflige señal deshonra a Cristo, entierra y oprime su cruz, confiere su muerte al olvido [y] quita el beneficio que recibimos de ella".[141] Luego, citando las palabras "Está terminado" de Juan 19:30, declaró: "Por su único sacrificio, todo lo que pertenece a nuestra salvación se ha cumplido y cumplido". "Somos nosotros", desafió, "que se nos permita diariamente para coser innumerables parches en tal sacrificio, como si fuera imperfecto, ¿cuándo ha elogiado tan claramente su perfección? ". Luego, recurriendo a Hebreos 9-10, concluyó:" En toda la discusión, el apóstol sostiene no solo que no hay otros sacrificios, sino que este fue ofrecido solo una vez y nunca debe repetirse ”. [142]Solo hay un sacrificio, para que nuestra fe pueda ser llevada rápidamente a su cruz. [143]

Cristo como Rey: ¿Era Lutero más clásico que Anselmo?

Calvino, Melanchthon, Vermigli, Ursinus y Perkins parecen estar firmemente en la tradición de Anselmo, proclamando la cruz como un sacrificio vicario ofrecido para satisfacer nuestros pecados. Pero, ¿Lutero tenía una opinión diferente? [144] Este es el argumento de Gustaf Aulén, [145] , que sostiene que esta doctrina “América” o “occidental” de la expiación, que deriva de Anselmo, era una salida radical de la doctrina “clásico” de los primeros padres, que vio la expiación principalmente como una victoria sobre el pecado, la muerte y el Diablo, un punto de vista expresado de manera más famosa en el *Gran Catecismo* de Gregorio de Nyssa . [146]A través del pecado, el hombre se había convertido en propiedad del diablo, y la única condición en la que el diablo lo liberaría era el pago de un rescate. Pero, ¿dónde podría encontrarse un rescate por un premio así? En nada menos que Dios mismo, quien, en la persona de su Hijo, se convirtió en el rescate pagado al diablo.

En el curso de la transacción, sin embargo, se tuvo que practicar un cierto engaño: "Para asegurarnos de que el rescate se aceptaría fácilmente, la Deidad se ocultó bajo el velo de nuestra naturaleza para que, como sucede con los peces voraces, el anzuelo de la Deidad podría ser engullida junto con el cebo de la carne ", y así" el que primero engañó al hombre con el cebo del placer sensual es engañado por la presentación de la forma humana ". [147]

¿Es esta doctrina, que enfatiza la idea real de victoria y la idea sacerdotal de sacrificio, que escuchamos en Lutero? Ciertamente escuchamos ecos claros de ello, incluso en la medida en que adoptó las imágenes de Nyssa sobre el engaño del Diablo, incluida la idea de que la humanidad de Cristo es el cebo en el anzuelo. El diablo traga a Cristo pero no puede digerirlo, "porque Cristo se pega en sus agallas, y él debe escupirlo de nuevo, como la ballena el profeta Jonás, e incluso mientras lo mastica, el diablo se ahoga y se mata, y es tomado cautivo. por Cristo ". [148]Es dudoso que el uso de tal lenguaje sea para el crédito del gran Reformador, aunque es fácil imaginar a una audiencia rústica disfrutando de un predicador burlándose a costa del Diablo. Pero entonces, el tema de la victoria y la liberación también está claro en las declaraciones más matizadas de Lutero. Por ejemplo, en su Catecismo (1529) declaró: “Creo que Jesús Cristo. . . me liberó y me liberó de todos los pecados, de la muerte y del poder del diablo ". [149] Él habló con un efecto similar en su Gran Catecismo (2.2): los tiranos y carceleros ahora han sido derrotados, porque Cristo" nos ha arrebatado Las pobres criaturas perdidas, de las fauces del infierno, nos ganaron, nos liberaron y nos devolvieron al favor y la gracia del Padre ". [150] La misma nota se hace sonar de nuevo en*La libertad de un cristiano* , donde Lutero habló de "una bendita lucha y victoria y salvación y redención". [151] Fue precisamente para vencer el pecado, la muerte y los dolores del infierno que Cristo descendió al infierno, y como la muerte y el infierno no pudieron trátenlo, fueron tragados por él en un poderoso "duelo": "Porque su justicia es mayor que los pecados de todos los hombres, su vida más fuerte que la muerte, su salvación más invencible que el infierno". [152] El tema del duelo vuelve a ocurrir en su *Comentario de* 1535 *sobre Gálatas* (*ad* Gal. 3:13), y en ese momento se había convertido en el "duelo maravilloso" (*mirabile duellum*), con el tema del engaño todavía allí en el fondo. El diablo atacó a Cristo y quiso devorarlo, junto con toda la raza humana,

> pero como la vida era inmortal, salió victoriosa cuando había sido conquistada, conquistando y matando a la muerte a su vez. Sobre este maravilloso duelo, la iglesia canta bellamente: "Fue una gran y terrible lucha cuando la muerte con vida contendía". El Príncipe de la vida, quien murió, está vivo y reina. Por lo tanto, a través de Cristo, la muerte es conquistada y abolida en todo el mundo, de modo que ahora no es más que una imagen de la muerte. [153]

Estas son declaraciones memorables del poder divino desplegado en nuestra salvación y de la victoria de Cristo sobre los poderes del mal, y sería fácil citar muchos más. Pero las declaraciones en el mismo sentido también abundan en Calvino, aunque sin el lenguaje vívido de Lutero. En la primera edición de los *Institutos* , Calvino relacionó la unción de Cristo específicamente con su reinado: “Creemos en pocas palabras que por esta unción fue nombrado rey por el Padre para someter todo el poder en el cielo y en la tierra [Sal. 2: 1–6], para que en él podamos ser reyes, dominando el diablo, el pecado, la muerte y el infierno ". [154]En la edición de 1559, la discusión sobre la realeza de Cristo se centró principalmente en la naturaleza espiritual de los beneficios que confiere a la iglesia, pero Calvino todavía se esforzaba por enfatizar que Cristo fue llamado Mesías especialmente en virtud de su realeza y que, como tal, lo haría. Sé el protector eterno y defensor de su pueblo. Ya que él gobierna, Calvino dijo, más por nuestro bien que por el suyo, "no dudemos de que siempre seremos victoriosos sobre el diablo, el mundo y todo tipo de cosas perjudiciales". [155] De esto se deduce que "el diablo, con todos los recursos del mundo, nunca puede destruir a la iglesia, ya que está fundada en el trono eterno de Cristo ". [156]

El tratamiento de la realeza en los *Institutos* es comparativamente breve, pero el tema mismo se repite con frecuencia en Calvino. De hecho, Jansen va tan lejos como para afirmar que "la conquista real sobre el diablo, la muerte y el pecado" es el tema más recurrente de Calvino e incluso que Calvino es "uno con Lutero al enfatizar la visión" clásica "de la expiación". [157] Qué Es innegable que, en sus *comentarios,* Calvino aprovechó cada oportunidad para explayarse sobre la triunfadora realeza del Mesías. Hay un buen ejemplo de esto en su *Comentario sobre Colosenses*(*ad* Col. 2:15), donde se refirió a la

cruz como una marcha triunfal en la que Cristo desfilaba a sus enemigos y como un automóvil triunfal "en el que apareció de manera ilustre":

> Porque aunque en la cruz no hay nada más que maldición, esto fue sin embargo tan tragado por el poder del Hijo de Dios, que ha puesto, por así decirlo, una nueva naturaleza. Porque no hay un tribunal tan magnífico, ni un trono real tan majestuoso, ninguna demostración de triunfo tan distinguida, ningún carruaje tan elevado, como la horca sobre la cual Cristo sometió a la muerte y al diablo, el príncipe de la muerte; más, lo ha pisado completamente bajo sus pies. [158]

Este registro elevado se sustenta en los *Sermones* de Calvino *sobre la profecía de Isaías sobre la muerte y la pasión de Cristo* . En su séptimo sermón (en Isa. 53:12), Calvino usó un lenguaje que evoca el "duelo" de Lutero: Cristo ha saqueado a sus enemigos y los ha mantenido atados e inmovilizados, impotentes para resistirlo. [159] Y en su primer sermón (en Isa. 52: 13-15), declaró que en la cruz (“infame patíbulo”), Jesús Cristo no sólo ha vencido al diablo “, pero se ha demostrado que ahora podemos gloria en eso somos absueltos de toda condenación, de que el pecado no tiene más dominio sobre nosotros y de que todos los demonios en el infierno tienen que retirar completamente su caso contra nosotros ". [160]

Entre los no luteranos, este énfasis no se limitó a Calvino. Ginebra y Zúrich se pusieron de acuerdo, como lo demuestra el artículo 4 del Consenso Tigurinus (el Acuerdo de Zúrich), redactado conjuntamente por Calvino y Bullinger, que declaró que Cristo "debe ser considerado como un rey, que nos enriquece con todo tipo de bendice, nos gobierna y nos defiende con su poder, nos proporciona armas espirituales, nos libra de todo daño y nos gobierna y nos guía por el cetro de su boca ". [161] Y en su sermón" Acerca de las tentaciones de Cristo en el desierto, ”El reformador escocés John Knox usó un lenguaje tan dramático como el de Lutero. Se imaginó a Cristo desafiando al diablo:

> He aquí, soy un hombre parecido a mis hermanos, que tiene carne y sangre, y todas las propiedades de la naturaleza del hombre, el pecado, que es tu veneno, a excepción. Tentar, intentar, y agredirme. Te ofrezco

> aquí el lugar más conveniente, el desierto:no habrá criatura mortal que me consuele contra tus asaltos; Tendrás tiempo suficiente para hacer lo que puedas; No volaré el lugar de la batalla. Si te conviertes en vencedor, aún puedes continuar en posesión de tu reino en este mundo miserable: pero si no puedes prevalecer contra mí, entonces tu presa y tu injusto botín serán quitados de ti; debes permitirte vencer y confundir, y debes ser obligado a dejar de lado todas las acusaciones de los miembros de mi cuerpo; porque para ellos está el fruto de mi batalla; mi victoria es de ellos, ya que soy designado para tomar el castigo de sus pecados en mi cuerpo. [162]

Pero si la victoria y la conquista son temas clave en Calvino, Bullinger y Knox, la expiación, la propiciación y la sustitución no lo son tanto en Lutero. De hecho, el *Comentario de* 1535 de Lutero *sobre Gálatas* (*ad* Gal. 3:13) ofrece la exposición más brillante de la doctrina de la sustitución penal en la historia de la teología cristiana. La idea central es la imputación: "Dios ha puesto nuestros pecados, no sobre nosotros, sino sobre Cristo su Hijo". [163] Lutero desarrolló esta idea con extraordinaria energía y audacia. "Y todos los profetas", escribió, "vieron esto, que Cristo se convertiría en el mejor ladrón, asesino, adúltero, ladrón, profanador, blasfemo, etc., que ha habido en cualquier parte del mundo".

> Ahora él no es el Hijo de Dios, nacido de la Virgen. Pero Él es un pecador, que tiene y lleva el pecado de Pablo, el antiguo blasfemo, perseguidor y asaltante; de Pedro, que negó a Cristo; de David, que fue un adúltero y un asesinato. . . . En resumen, Él tiene y lleva todos los pecados de todos los hombres en Su cuerpo, no en el sentido de que los ha cometido, sino en el sentido de que Él tomó estos pecados, cometidos por nosotros, sobre su propio cuerpo, para hacer la satisfacción. para ellos con su propia sangre.

"Cualquiera que sea el pecado", concluyó, "yo, ustedes y todos nosotros hemos cometido o podemos cometer en el futuro, somos tan propios de Cristo como si Él mismo los hubiera cometido". [164]

Por supuesto, la preocupación primordial de Lutero fue con la justificación por la fe: "Así es como debemos magnificar la doctrina de la justicia cristiana en oposición a la justicia de la Ley y de las obras". [165] La fe confía en este

comportamiento vicario del pecado, sabiendo que "Nuestro pecado debe ser el propio pecado de Cristo o pereceremos eternamente". [166] Pero la verdad subyacente es que el concepto de victoria y el concepto de sacrificio, lejos de ser antítesis, son elementos interrelacionados e interdependientes en la gran doctrina bíblica de la expiación. Fue precisamente por soportar la maldición que Cristo nos redimió de él y nos libró del Diablo, como queda claro en Hebreos 2: 14–18, que declara que fue para expiar los pecados de las personas que Cristo tomó. carne y hueso y que fue por medio de esa expiación que destruyó al Diablo. Una vez que se expió el pecado, una vez que Cristo se lo quitó y lo llevó él mismo, Satanás perdió el poder de llevar a "los niños" al infierno consigo mismo. Es a este "intercambio afortunado" [167]que debemos nuestra liberación: "Él tomó esos pecados, cometidos por nosotros, sobre su propio cuerpo, con el fin de satisfacerlos con su propia sangre". [168] El resultado, según Calvino, es que Cristo "nos ha liberado de una tiranía diabólica ", y ahora tenemos que lidiar solo con un adversario que no tiene poder contra nosotros:" El mismo diablo ha sido puesto tan bajo como para no ser más responsable, como si él no existiera ". [169]

Por eso podemos hablar de la obra sacerdotal de Cristo como fundamento. Tanto el ministerio profético como el gobierno real de Cristo se refieren directamente solo a la raza humana. Su obra sacerdotal de expiación, por otro lado, está dirigida hacia Dios, y en este acto de expiación, restaurando nuestra comunión con Dios, todo depende de ti. "Los poderes con los que Cristo luchó tenían su poder y autoridad solo a través de la ira de Dios", escribe Paul Althaus. "Esta es la razón por la cual Lutero al hablar de la obra de Cristo, pone un énfasis primordial en su relación con la ira de Dios y, por lo tanto, en nuestra culpa, más que en su relación con los poderes demoníacos". [170] De ahí el orden explícito de Lutero: "La libertad por la cual estamos libres de la La ira de Dios para siempre es mayor que el cielo y la tierra y toda la creación. *De aquí sigue la otra libertad.*, por el cual somos liberados por medio de Cristo de la ley, del pecado, la muerte, el poder del diablo, el infierno, etc. ” [171] Primero, libertad de la ira, luego (y solo entonces), libertad de los poderes.

La teología de la cruz

A pesar de, entonces, su énfasis en la conquista y la victoria, la misión principal de Lutero fue promover no una teología de la gloria sino una "teología de la cruz". [172] Esta es la frase que usó en la Disputa de Heidelberg (mayo de 1518), [173] y Moltmann señala que lo eligió "para encontrar palabras para la comprensión reformista del evangelio liberador de Cristo crucificado, en contraste con la *theologia gloriae* de la iglesia institucional medieval". [174] La frase plantea una antítesis aguda: "Un teólogo de la gloria se llama mal bien y bien mal. Un teólogo de la cruz llama a la cosa lo que realmente es ”. [175] ¿Pero cuáles son los puntos de la antítesis? Lutero ofreció respuestas en sus "Pruebas de la tesis". [176]

Primero, la teología de la cruz difiere radicalmente de la teología de la gloria en lo que entiende por "el conocimiento de Dios". El punto de partida de Lutero aquí fue Romanos 1:20, donde Pablo declara que las cualidades invisibles de Dios se pueden conocer por lo que tiene. hecho. Es tal el conocimiento que busca "la sabiduría del mundo" (1 Cor. 1:20), y Lutero no negó su validez: "Esa sabiduría no es en sí misma malvada". [177] La naturaleza invisible de Dios puede verse y reconocerse. en sus obras. [178] Lo que sí negó fue, primero, que las obras de Dios son la fuente principal del conocimiento teológico, y segundo, que el reconocimiento de las cualidades invisibles de Dios (como su divinidad, poder y justicia) puede hacer que uno sea "digno o sabio". [179]Por el contrario, argumentó Lutero, nadie merece ser llamado teólogo a menos que "comprenda las cosas visibles y manifiestas de Dios vistas a través del sufrimiento y la cruz". [180] Lo que Lutero estaba haciendo aquí era introducir una nueva definición de "obra". "No es en la majestuosa y gloriosa obra de la creación donde se encuentra la verdadera sabiduría, sino en la obra de Cristo, humillada y avergonzada. Aquí Lutero recordó el momento (Juan 14: 8) cuando Felipe le preguntó a Jesús : "Muéstranos al Padre". Eso fue dicho, dijo Lutero, según la teología de la gloria, que asume que cualquier epifanía divina será una fuerza y majestad resplandecientes. Pero Cristo puso a un lado "este pensamiento insólito" y se dirigió a Felipe a sí mismo: "Quienquiera que me haya visto, ha visto al Padre" (Juan 14: 9). [181]La gloria se hace visible no en la “majestuosa grandeza de la montaña”, sino en forma de sirviente, lavando los pies y dando su vida. [182]

Segundo, la teología de la cruz se diferencia de la teología de la gloria en

su comprensión de la justificación. La teología de la gloria se jacta de sus obras, las obras de la ley, y se acredita por ellas, olvidando que "la ley trae la ira de Dios, mata, critica, acusa, juzga y condena todo lo que no está en Cristo". [183] Por otra parte, la teología de la cruz no deja margen para jactarse, porque sabe que "el hombre debe desesperarse por completo de su propia capacidad antes de estar preparado para recibir la gracia de Cristo". [184]El hombre justo, en consecuencia, no es el hombre que hace mucho, sino el hombre que, sin obra, cree mucho en Cristo. “La ley dice: 'haz esto', y nunca se hace. La gracia dice: 'cree en esto' y todo ya está hecho ", porque Cristo ha cumplido todas las leyes de Dios y porque nosotros también cumplimos todo a través de él. [185]

En tercer lugar, el teólogo de la cruz espera que él mismo sea crucificado, porque está identificado con la debilidad y la locura de Dios, que "solo se puede encontrar en el sufrimiento y en la cruz" [186.] Sin embargo, elegirá el "bien de la Biblia [187] ". cruz ", mientras que los que odian la cruz persiguen la sabiduría, la gloria y el poder. Es notable lo central que es esto para la psique de Lutero. Por ejemplo, en su comentario sobre Gálatas 6:14 (“Pero, lejos de mí, puedo gloriarme, excepto en la cruz de nuestro Señor Jesús.Cristo "), donde esperaríamos una exultante exposición del Calvario, en lugar de eso, Lutero explicó:" 'La cruz de Cristo' no significa, por supuesto, la madera que Cristo llevó sobre sus hombros y a la que luego fue clavado. No, se refiere a todos los sufrimientos de los fieles, cuyos sufrimientos son los sufrimientos de Cristo ".

> Es útil saber esto para que no estemos demasiado tristes o incluso completamente desesperados cuando veamos a nuestros enemigos perseguirnos, excomulgarnos y asesinarnos, o cuando vemos que los herejes nos odian tan amargamente. Entonces debemos pensar que, siguiendo el ejemplo de Pablo, debemos gloriarnos en la cruz *que hemos recibido por causa de Cristo* , no por nuestros propios pecados. [187]

Sin embargo, tal sufrimiento no es simplemente la consecuencia inevitable de la fidelidad al llamado de uno. Es un elemento esencial en la formación de un teólogo de la cruz: el hombre que sufre "es el único hombre que puede entrar en comunidad con Dios". [188] Nadie puede ser un teólogo de la cruz a

menos que primero haya sido crucificado. con cristo Luego, "se vacía a través del sufrimiento", ni se jacta de hacer buenas obras, ni se molesta si Dios no hace buenas obras a través de él. Al morir y resucitar con el Hijo del Hombre, sabe que "es imposible que una persona no se sienta hinchada por sus buenas obras a menos que primero haya sido desinflada y destruida por el sufrimiento y el mal hasta que sepa que no vale nada y que Sus obras no son suyas sino de Dios ". [189]

Es precisamente porque Lutero fue un teólogo de la cruz que pudo escribir, " *Crux probat omnia* ": [190] "La cruz es la prueba de todo". Es la prueba de nuestro sentido de la gravedad del pecado; es la prueba de doctrinas tales como la impasibilidad divina; Es la prueba de nuestros estilos de vida cristianos. y, sobre todo, es la prueba de nuestra predicación: ocupa el lugar central y debe reiterarse con un énfasis urgente e incansable. Silenciar, oscurecer o marginar, es una traición al lema programático de Pablo: "Predicamos a Cristo crucificado" (1 Co. 1:23). Pero no menos, es una traición a la Reforma, que dejó a un lado cada obra humana y proclamó la obra de Cristo como la única base para la seguridad y la esperanza cristiana.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Bromiley, G. W., ed. Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con introducción y notas . Biblioteca de clásicos cristianos 24. Filadelfia: Westminster, 1953.

Calvino, John. Calvino: Tratados teológicos . Traducido por J. K. S. Reid. Library of Christian Classics 22. Londres: SCM, 1954.

——— -. Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960 (esp. 2.15–17, 4.18).

——— -. Institutos de la religión cristiana (ed. 1536). Traducido por Ford Lewis Battles. Rev. ed. H. H. Meeter Centro de Estudios Calvino. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986.

——— -. Responder al cardenal sadolet . En John Calvino: Tracts and Letters , editado por Henry Beveridge y Jules Bonnet, traducido por Henry Beveridge, 1: 25–68. 1844. Reimpresión, Edimburgo: Bandera de la verdad, 2009.

——— -. Sermones sobre la profecía de Isaías sobre la muerte y la pasión de

Cristo . Traducido y editado por T. H. L. Parker. Londres: James Clarke, 1956.

Luther, Martin. El cautiverio babilónico de la iglesia . En las obras de Lutero . Vol. 36, Word and Sacrament II , editado por Abdel Ross Wentz, 3–126. Filadelfia: Fortaleza, 1959.

——— -. "La disputa de Heidelberg". En las obras de Lutero . Vol. 31, Carrera del Reformador I , editado por Harold J. Grimm, 38–70. Filadelfia: Fortaleza, 1957.

——— -. Conferencias sobre Gálatas (1535). Vol. 26 en las obras de Lutero . Editado por Jaroslav Pelikan. St. Louis, MO: Concordia, 1963.

Melanchthon, Philipp. Los principales temas teológicos: Loci Praecipui Theologici 1559 . 2ª ed. De inglés. Traducido por J. A. O. Preus. St. Louis, MO: Concordia, 2011.

Pauck, Wilhelm, ed. Melanchthon y Bucer . Biblioteca de clásicos cristianos 19. Filadelfia: Westminster, 1969.

Perkins, William. Una cadena de oro . En Las obras de William Perkins , editado por Ian Breward, 175–259. Courtenay Library of Reformation Classics 3. Appleford: Sutton Courtenay, 1970.

Schaff, Philip. Los credos de las iglesias griegas y latinas . Londres: Hodder y Stoughton, 1877.

Tappert, Theodore G., ed. y trans. El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana . Filadelfia: Fortaleza, 1959.

Ursinus, Zacharias. El Comentario del Dr. Zacharias Ursinus sobre el Catecismo de Heidelberg . Traducido por G. W. Williard. 1852. Reimpresión, Phillipsburg, NJ: Presbiteriano y reformado, nd

Vermigli, Pedro Mártir. La biblioteca de Peter Martyr . Vol. 1, Primeros escritos: Credo, Escritura, Iglesia . Traducido por Mariano Di Gangi y Joseph C. McLelland. Editado por Joseph C. McLelland. Ensayos y estudios del siglo XVI 30. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1994.

Fuentes secundarias

Althaus, Paul. La teología de Martín Lutero . Traducido por Robert C. Schultz. Filadelfia: Fortaleza, 1996.

Armstrong, Brian G. Calvinoismo y la herejía de Amyraut: Escolasticismo protestante y humanismo en la Francia del siglo XVII . Eugene, OR: Wipf and Stock, 2004.

Aulén, Gustaf. Christus Victor: un estudio histórico de los tres tipos principales de la idea de la expiación . Traducido por A. G. Herbert. Londres: SPCK, 1965.

Batallas, Ford Lewis. "Dios se estaba acomodando a sí mismo a la capacidad humana". En Lecturas de la teología de Calvino , Donald K. McKim, 21–

42. Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998.
Franks, R. S. La obra de Cristo: un estudio histórico de la doctrina cristiana . Londres: Nelson, 1962.
Helm, Paul. Calvino en el centro . Oxford: Oxford University Press, 2010.
Jansen, John Frederick. La Doctrina de la Obra de Cristo de Calvino . Londres: James Clarke, 1956.
Kendall, R. T. Calvino y Calvinoísmo inglés hasta 1649 . Monografías teológicas de Oxford. Oxford: Oxford University Press, 1979.
Lindberg, Carter, ed. Los teólogos de la reforma: una introducción a la teología en el período moderno temprano . Oxford: Blackwell, 2002.
McKim, Donald K. Presentando la Fe Reformada: Revelación Bíblica, Tradición Cristiana, Significado Contemporáneo . Louisville: Westminster John Knox, 2001.
———— , ed. Temas principales en la tradición reformada . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992.
Parker, T. H. L. Calvino Predicación . Edimburgo: T&T Clark, 1992.
Van Buren, Paul. Cristo en nuestro lugar: el carácter sustitutivo de la Doctrina de la Reconciliación de Calvino . Eugene, OR: Wipf and Stock, 2002.
Whitford, David M., ed. T&T Clark Companion to Reformation Theology . Londres: Bloomsbury, 2014.

---

1 . John Calvino, John Calvino: Tracts and Letters , ed. Henry Beveridge y Jules Bonnet, trad. Henry Beveridge (1844; repr., Edimburgo: Banner of Truth, 2009), 1:41.

2 . Vea los cánones 9 y 11 de la sexta sesión del Concilio de Trento en, por ejemplo, Philip Schaff, Los credos de las iglesias griegas y latinas (Londres: Hodder y Stoughton, 1877), 112–13.

3 . De los "Prefacios al Nuevo Testamento" de Lutero, LW 35: 373. Cf. Melanchthon, quien dijo: "Cuando decimos que somos justificados por la fe, no decimos nada más que por el bien del Hijo de Dios, recibimos la remisión de los pecados y somos considerados justos". Philipp Melanchthon, The Chief Theological Topics : Loci Praecipui Theologici , 2ª edición en inglés, trans. J. A. O. Preus (St. Louis, MO: Concordia, 2011), 157.

4 . Calvino, Institutos , 2.12–17.

5 . Los Sermones de M. John Calvino sobre el Quinto Libro de Moisés llamado Deuteronomie , trad. Arthur Golding (Londres, 1583; reprim. Facsímil, Edimburgo: Banner of Truth, 1987), 183.

6 . Calvino, Institutos , 2.6.1.

7 . Ibid., 2.6.2.

8 . Calvino, tratados y cartas , 1:96.

9 . Calvino en 1 Tim. 2: 5, en CNTC 9: 210-11. Cf. artículo 12 de la ginebrino Confesión, que dice: “Rechazamos la intercesión de los santos como una superstición inventada por los hombres contrarias a la Escritura, por la razón que procede de la desconfianza de la suficiencia de la intercesión de JesúsCristo.” Juan Calvino, "La confesión de Ginebra (1536)", en Calvino: Tratados teológicos , trad. J. K. S. Reid, LCC 22 (Londres: SCM, 1954), 29.

10 . Ver Theodore G. Tappert, ed. y trans., El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana (Filadelfia: Fortaleza, 1959), 47.

11 . Ibid., 230.

12 . Ibid., 231.

13 . Calvino, Institutos , 2.15.1.

14 . Calvino en Heb. 3: 2 y 5: 4, en CNTC 12:35, 60.
15 . John Calvino, Comentario sobre el libro de los Salmos , trad. James Anderson (Edimburgo: Calvino Translation Society, 1845–1849), 1:17 (ad Ps. 2: 7).
16 . Ibid., 3: 421.
17 . John Owen, una exposición de hebreos , ed. William H. Goold (Edimburgo: Johnstone & Hunter, 1855), 2: 77–97.

18 . John Calvino, La Epístola de Pablo el Apóstol a los Hebreos y la Primera y Segunda Epístolas de San Pedro , 35 (ad Heb. 3: 2).
19 . En las primeras raíces de la teología federal, véase, por ejemplo, William Klempa, “el concepto de Alianza en Decimosexta - y XVII - Siglo Continental y la Teología Reformada británico”, en Temas Importantes de la tradición reformada , ed. Donald K. McKim (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1992), 94-107.
20 . Calvino, Institutos , 2.15.1.
21 . El Catecismo del Concilio de Trento , publicado por orden del Papa Pío V, trad. Jeremiah Donovan (Baltimore: Fielding Lucas, 1829), 34.
22 . Eusebio, La Historia de la Iglesia de Cristo a Constantino , trad. G. A. Williamson (Harmondsworth, Reino Unido: Penguin, 1965), 43.
23 . Citado en John Frederick Jansen, Doctrina de la obra de Cristo de Calvino (Londres: James Clarke, 1956), 30.
24 . Aquinas, Summa Theologiae 3a.22.1 ad 3, traducción de Santo Tomás de Aquino, Summa Theologica , trans. Padres de la provincia dominicana inglesa (Notre Dame, IN: Christian Classics, 1981), 4: 2136.
25 . LW 31: 353.
26 . Citado en Jansen, Doctrina de la obra de Cristo de Calvino , 37. La cita proviene de una obra de Osiander publicada en 1530.
27 . John Calvino, Institutos de la religión cristiana (1536 ed.), Trad. Batallas de Ford Lewis, rev. ed., H. H. Meeter Center for Calvino Studies (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1986), 54.
28 . Ver Jansen, Doctrina de la obra de Cristo de Calvino , 41–42.

29 . En Calvino: Tratados teológicos , 95. Sin embargo, en su Comentario sobre Hebreos (publicado en 1549), Calvino volvió a la doble función al comentar sobre Heb. 4:14: “Cuando nos enviaron al Hijo de Dios, le dieron un doble carácter, el de Maestro y el de Sacerdote”. Calvino, la Epístola de Pablo el Apóstol a los Hebreos y la Primera y Segunda Epístolas de San Pedro , 54.
30 . Calvino, Institutos , 2.15.
31 . El Comentario del Dr. Zacharias Ursinus sobre el Catecismo de Heidelberg , trad. G. W. Williard (1852; repr., Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, nd).
32 . William Perkins, una cadena de oro , en Las obras de William Perkins , ed. Ian Breward, Courtenay Library of Reformation Classics 3 (Appleford: Sutton Courtenay, 1970), 204.
33 . James Ussher, A Body of Divinitie (Londres, 1653), 166–86; Charles Hodge, Teología sistemática (Nueva York: Scribner, 1871–1873), 2: 459–609; Louis Berkhof, Teología sistemática (Londres: Banner of Truth, 1959), 356–414; Wayne Grudem, Teología sistemática: Introducción a la doctrina bíblica(Leicester: Inter - Varsity Press, 1994), 624–31.
34 . Jansen, Doctrina de la obra de Cristo de Calvino , 16.
35 . Calvino, Institutos , 2.15.2.
36 . LW 25: 147.
37 . Melanchthon, Chief Theological Topics , 2.8.
38 . Calvino, Institutos , 2.12.2.
39 . Ibid., 2.12.3.

40 . Sin embargo, ver cap. 9 , "La persona de Cristo", por Robert Letham, que brinda un tratamiento detallado de la cristología de Lutero.
41 . Lutero, "Prefacios del Nuevo Testamento", LW 35: 375.
42 . LW 36: 37–8.
43 . LW 26: 282.
44 . Peter Martyr Vermigli, The Peter Martyr Library , vol. 1, Primeros escritos: Credo, Escritura, Iglesia , trad. Mariano Di Gangi y Joseph C. McLelland, ed. Joseph C. McLelland, Sixteenth Century Essays and Studies 30 (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1994), 33.
45 . Ursinus, Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg , 95.
46 . Ibídem.
47 . Perkins, una cadena de oro, 200.
48 . Martín Lutero, que estas palabras de Cristo, “Este es mi cuerpo”, aún se mantienen firmes contra los fanáticos , LW 37: 3–150. Cita en 37: 123.
49 . John Calvino, Los Hechos de los Apóstoles 14–28 , trad. John W. Fraser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1966), 184.
50 . Melanchthon, Chief Theological Topics , 153.

51 . Ibid., 161.
52 . Perkins, una cadena de oro , 207.

53 . Ursinus, Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg , 172. Observe el contraste con el luteranismo, que vio una comunicación de los atributos al nivel de las dos naturalezas. Ver cap. 9 , "La persona de Cristo", por Robert Letham.
54 . Francis Turretin, Institutos de Teología Elénctica , ed. James T. Dennison Jr., trad. George Musgrave Giger (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992–1997), 1: 379–84.
55 . Ver Zwinglio y Bullinger: Traducciones seleccionadas con Introducción y Notas , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 251.
56 . T. H. Bindley, ed., Los documentos ecuménicos de la fe , 3ª ed. (Londres: Methuen, 1925), 233.
57 . Zwingli y Bullinger , 252.
58 . Ursinus, Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg , 216.

59 . Cf. El comentario de Calvino sobre Phil. 2: 7: "Cristo, de hecho, no pudo renunciar a Su divinidad, pero Él lo mantuvo oculto por un tiempo, para que bajo la debilidad de la carne no se vea". Calvino, en CNTC 11: 248.
60 . Irenaeus, Against Heresies , 3.19, en Ante-Nicene Fathers , ed. Alexander Roberts y James Donaldson, rev. A. Cleveland Coxe (repr., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993), 1: 449. Añadir cursiva.
61 . Melanchthon, Chief Theological Topics , 27–28.
62 . Zwingli y Bullinger , 251.
63 . Calvino, Institutos , 2.13.4.
64 . Lutero, que estas palabras de Cristo , LW 37:59.
65 . Calvino, Institutos , 2.13.4.
66 . Para la defensa extendida de Lutero de esta posición, vea sutratado anti - Zwingliano Que estas palabras de Cristo , LW 37: 3–150. Cita el 59.
67 . Institutos , 2.15.2.
68 . Jansen, Doctrina de la obra de Cristo de Calvino , 61.
69 . Calvino, La Epístola de Pablo el Apóstol a los Hebreos y la Primera y Segunda Epístolas de San Pedro , 34.
70 . Ver Thomas F. Torrance, ed. y trans., The School of Faith: The Catecisms of the Reformed Church (Londres: James Clarke, 1959), 97–165.
71 . Jansen, Doctrina de la obra de Cristo de Calvino , 85, 101-2. Citas en 101-2.
72 . B. B. Warfield, "La idea bíblica de la revelación", en Warfield, La inspiración y autoridad de la Biblia , ed. Samuel G. Craig (Filadelfia, NJ: P&R, 1948), 80.
73 . Perkins, una cadena de oro , 208.
74 . Ursinus, Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg , 173.
75 . Calvino, Institutos , 2.6.4. Ver también Ford Lewis Battles, "Dios se estaba acomodando a sí mismo a la capacidad humana", en Lecturas en Calvino's Theology , ed. Donald K. McKim (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1998), 21–42.
76 . Perkins, una cadena de oro , 208.
77 . Parece ser esta edición que se publica en Melanchthon y Bucer , ed. Wilhelm Pauck, LCC 19 (Filadelfia: Westminster, 1969). El texto de los Loci pasó por no menos de setenta y cinco ediciones, y como el editor de Chief Theological Topics de Melanchthonseñala en su introducción, "Las diferencias entre las ediciones a veces eran muy grandes". Preus, ed., Chief Theological Topics . Por ejemplo, las primeras ediciones no contenían el capítulo sobre "Dios", del cual se tomaron algunas citas anteriores de este artículo, mientras que el capítulo sobre "El Evangelio" (locus 7) en ediciones posteriores carecía de la agudeza política de los primeros años. de la Reforma.
78 . Melanchthon y Bucer , 74.
79 . Vea, por ejemplo, la advertencia de Lutero: “Por lo tanto, asegúrese de no hacer un Moisés de Cristo, o un libro de leyes y doctrinas del evangelio, como se ha hecho antes y como dicen ciertos prefacios, incluso los de San Jerónimo. ”“ Prólogo al Nuevo Testamento, ” LW 35: 360.
80 . Cf. Lutero: "Cristo es sin duda un legislador divino y su doctrina es una ley divina, que ninguna autoridad puede cambiar o prescindir". Explicaciones de las noventa y cinco tesis (1517), LW 31:88.
81 . Melanchthon y Bucer , 75.
82 . Ibid., 87.
83 . Calvino, Institutos , 2.15.2.
84 . John Preston, La placa del pecho de la fe y el amor (1634; facsimile repr., Edimburgo: Banner of Truth, 1979), 8.
85 . John Calvino, Gálatas, Efesios, Filipenses y Colosenses , en CNTC , 11:75.
86 . Calvino, Institutos , 2.15.2.
87 . Melanchthon, Loci Communes , 63.
88 . WCF 1.6.
89 . John Henry Newman, Un ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana (1845; repr., Harmondsworth, Reino Unido: Penguin Books, 1974).
90 . Melanchthon y Bucer , 91.
91 . Ibid., 92.

92 . Martín Lutero, La libertad de un cristiano , LW 31: 354. Esto refleja el hecho de que en el Antiguo Testamento los sacerdotes eran los días -a- día instructores de las personas.

93 . Calvino, Institutos , 2.7.4. Véase también el sermón de Calvino sobre Isa. 53:13, donde dice: "El profeta afirma expresamente que la voz exterior que invita no sirve de nada a menos que el don especial del Espíritu lo acompañe". John Calvino, Sermones sobre la profecía de la muerte y la pasión de Cristo de Isaías , trans . y ed. T. H. L. Parker (Londres: James Clarke, 1956), 46.

94 . Calvino, Institutos , 2.15.2.

95 . Ibídem.

96 . Citado en Karl Barth, Iglesia Dogmática , trad. G. T. Thomson, vol. 1, pt. 1 (Edimburgo: T&T Clark, 1936), 107.

97 . LW 54: 394.

98 . LW 35: 396.

99 . Calvino, Institutos , 4.1.5.

100 . T. H. L. Parker, La Predicación de Calvino (Edimburgo: T&T Clark, 1992), 22.

101 . John Calvino, Sermons on Deuteronomy , trad. Arthur Golding (1583; reprim. Facsímil, Edimburgo: Banner of Truth, 1987), 1192.

102 . Calvino, Institutos , 2.15.6.

103 . Vermigli, Primeros escritos , 15–79.

104 . Calvino, Institutos , 2.16.5.

105 . Ibid., 2.12.4–7.

106 . Ibid., 2.12.5.

107 . Ibid., 2.16.4.

108 . Ibid., 2.16.1.

109 . Ibid., 2.16.1.

110 . Paul Helm, Ideas de John Calvino (Oxford: Oxford University Press, 2004), 393.

111 . WCF 11.5.

112 . Calvino, Institutos , 2.16.2.

113 . John Calvino, Comentarios sobre los doce profetas menores (1846–1849; repr., Edimburgo: Banner of Truth, 1986), 3: 115. Añadir cursiva.

114 . Calvino, Institutos , 2.16.8–12.

115 . Lutero, Libertad de un cristiano , LW 31: 352. Ver Paul Althaus, The Theology of Martin Luther , trad. Robert C. Schultz (Filadelfia: Fortaleza, 1966), 207.

116 . Zwingli y Bullinger , 251–52.

117 . Vermigli, Early Writings , 43–44.

118 . Calvino, Institutos , 2.16.8.

119 . Aquinas, Summa Theologiae 3a.52.2.

120 . Calvino, Institutos , 2.16.10. La fraseología puede estar en deuda con Lutero, quien habló de Cristo experimentando "la ansiedad y el terror de una conciencia asustada que siente la ira eterna". Citado en Althaus, Theology of Martin Luther , 205.

121 . Calvino, Institutos , 2.16.11.

122 . Ursinus, Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg , 231–32.

123 . Calvino, Institutos , 2.16.12. En sus 1535 Conferencias sobre Gálatas , Lutero expresó el mismo sentimiento al hablar de Gal. 2:20: "Por lo tanto, es una blasfemia intolerable pensar en alguna obra por la cual presumes para aplacar a Dios, cuando ves que no puede ser aplacado excepto por este inmenso precio infinito, la muerte y la sangre del Hijo de Dios, una gota de la cual es más preciosa que toda la creación ". LW 26: 176.

124 . Véase, por ejemplo, Basil Hall, "Calvino contra los calvinoistas", en John Calvino: A Collection of Distinguished Essays , ed. G. E. Duffield, trad. G. S. R. Cox y P. G. Rix, Courtenay Studies in Reformation Theology 1 (Appleford: Sutton Courtenay, 1966), 19–37; R. T. Kendall, Calvino y Calvinoismo inglés hasta 1649 (Oxford: Oxford University Press, 1979), esp. 3-28; Brian G. Armstrong, Calvinoismo y la herejía de Amyraut: Escolasticismo protestante y humanismo en la Francia del siglo XVII (Eugene, OR: Wipf and Stock, 2004), esp. 127–39. Ver contra , Paul Helm, "Calvino, Lenguaje Indefinido y Expiación Definitiva" enDesde el cielo, él vino y la buscó: Expiación definitiva en la perspectiva histórica, bíblica y pastoral , ed. David Gibson y Jonathan Gibson (Wheaton, IL: Crossway, 2013), 97–120; Raymond A. Blacketer, "Culpar a Beza: El desarrollo de la expiación definitiva en la tradición reformada", en Gibson y Gibson, Desde el cielo vino y la buscó , 97-141.

125 . William Cunningham, "Calvino y Beza", en Los reformadores y la teología de la reforma (Edimburgo: T&T Clark, 1862), 396.

126 . Como señala Kendall, "Fundamental para la doctrina de la fe en Juan Calvino es su creencia de que Cristo murió indiscriminadamente para todos los hombres". Calvino y Calvinoismo inglés , 13.

127 . Calvino, la segunda epístola de Pablo el apóstol a los corintios y las epístolas a Timoteo, Tito y Filemón , 209.

128 . John Calvino en 1 Juan 2: 2, en CNTC 5: 244.

129 . Ursinus, Comentario sobre el Catecismo de Heidelberg , 223. Calvino tenía reservas acerca de la distinción suficiente / eficiente: "La solución común no sirve, que Cristo sufrió lo suficiente para todos, pero de manera eficaz solo para los elegidos".

Calvino, Acerca de la predestinación eterna de Diostrans J. K. S. Reid (Londres: James Clarke, 1961), 148; cf. 103.

130 . Anselmo, Cur Deus Homo , 1.1. Traducción inglesa, Por qué Dios se convirtió en hombre , en Anselmo de Canterbury: The Major Works , ed. Brian Davies y G. R. Evans (Oxford: Oxford University Press, 1998), 265.

131 . John Murray, Redemption: Accomplished and Applied (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1955), 11.

132 . Calvino, Institutos , 2.12.1.

133 . Ibid., 2.15.6. Pero Calvino pareció tener una opinión diferente en su comentario sobre Juan 15:13: "Dios podría habernos redimido con una palabra o un deseo, a menos que otra manera le pareciera mejor por nuestro bien: que no perdonando a los suyos y únicos". -Hijo engendrado, Él podría testificar en su persona cuánto se preocupa por nuestra salvación. ”Los adeptos reformados posteriores, como Jerome Zanchius y Samuel Rutherford, argumentando desde la premisa de la libertad absoluta de Dios, creían que Dios, si hubiera elegido, podría haber dejado el pecado impune. Los divinos luteranos parecen no haber abordado la cuestión de la necesidad.de la expiación. Sin embargo, como hemos visto, el propio Lutero declaró que Dios no podía ser aplacado "excepto por este precio inmenso e infinito, la muerte y la sangre del Hijo de Dios". Conferencias sobre Gálatas (1535), LW 26: 176.

134 . Vermigli, Primeros escritos , 41.

135 . Ver "Los cánones y los decretos del Concilio de Trento", sesión 22, capítulos. 1–2, y los cánones 1–4, en Schaff, Creed of the Greek and Latin Churches , 176–79, 184–85.

136 . LW 36:51.

137 . LW 37: 143.

138 . Melanchthon, Chief Theological Topics , 280.

139 . Calvino, Institutos de la Religión Cristiana (1536 ed.), 115.

140 . Calvino, Institutos , 2.15.6.

141 . Ibid., 4.18.1.

142 . Ibid., 4.18.3.

143 . Ibid., 4.18.6. Uno de los pilares del argumento católico romano a favor de la doctrina de la misa como sacrificio fue la declaración de Gén. 14:18 de que Melquisedec, como sacerdote de Dios Altísimo, sacó "pan y vino". Sobre esto, vea los Comentarios de Calvino en el primer libro de Moisés llamado Génesis , trad. John King (Edimburgo: Calvino Translation Society, 1847–1850), 1: 388–91.

144 . Para una visión general de la comprensión de Lutero de la obra de Cristo como reconciliador, vea Althaus, Teología de Martín Lutero , 201–23.

145 . Gustaf Aulén, Christus Victor: Un estudio histórico de los tres tipos principales de la idea de la expiación , trad. A. G. Herbert (Londres: SPCK, 1965), 101-22. Para una crítica de Aulén, véase Althaus, Theology of Martin Luther , 218–23.

146 . Gregory of Nyssa, Select Writings and Letters of Gregory, Bishop of Nyssa , NPNF, 2nd ser., Vol. 5, ed. Philip Schaff y Henry Wace (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 471–509.

147 . Gregory of Nyssa, The Great Catechism , NPNF, 2nd ser., 5:24, 26.

148 . Citado en Aulén, Christus Victor , 104.

149 . Tappert, Libro de la Concordia , 345.

150 . Ibid., 414.

151 . LW 31: 351.

152 . LW 31: 252.

153 . LW 26: 281.

154 . Calvino, institutos de la religión cristiana (1536 ed.), 54.

155 . Calvino, Institutos , 2.15.4.

156 . Ibid., 2.15.3.

157 . Jansen, Doctrina de la obra de Cristo de Calvino , 88.

158 . Calvino, Gálatas, Efesios, Filipenses y Colosenses , en CNTC , 11: 336.

159 . Calvino, la profecía de Isaías , 137.

160 . Ibid., 38.

161 . Citado en John Calvino, Tracts and Treatises , vol. 2, Sobre la doctrina y la adoración de la Iglesia , trad. Henry Beveridge, ed. Thomas F. Torrance (1849; repr., Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1958), 213.

162 . Los escritos prácticos selectos de John Knox (Edimburgo: Banner of Truth, 2011), 182–83. Para el texto original (no modernizado), vea The Works of John Knox , ed. David Laing (1855; repr., Edimburgo: Banner of Truth, 2014), 4: 103.

163 . LW 26: 279.

164 . LW 26: 277–78.

165 . LW 26: 280.

166 . LW 26: 278.

167 . LW 26: 284.

168 . LW 26: 277.

169 . Calvino, La Epístola de Pablo a los Hebreos y la Primera y Segunda Epístolas de San Pedro , 31.

170 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 220.

171 . Lutero, Conferencias sobre Gálatas (1535), LW 27: 4. Añadir cursiva.

172 . Para una exposición más completa de la teología de la cruz de Lutero, vea Althaus, Teología de Martín Lutero , 25–34; Jürgen Moltmann, El Dios crucificado: La cruz de Cristo como fundamento y crítica de la teología cristiana , trad. R. A. Wilson y John Bowden (Londres: SCM, 2001), 62–79.

173 . Para la “Disputación de Heidelberg”, vea LW 31: 35–70.

174 . Moltmann, el dios crucificado , 67.

175 . Lutero, "Disputación de Heidelberg", LW 31:53.

176 . Ibid., LW 31: 39–70.

177 . Ibid., LW 31:55. Cf. su comentario sobre rom. 1:19: "Esto fue su error, que no adoraron esta divinidad intacta, sino que la cambiaron y la adaptaron a sus deseos y necesidades". Lutero, Conferencias sobre Romanos: Glosses and Scholia , LW 25: 157.

178 . Lutero, Lectures on Romans , LW 25: 154 (ad Rom. 1:20).

179 . Lutero, "Disputación de Heidelberg", LW 31:52.

180 . Ibid., LW 31:53.

181 . Ibid., LW 31:53.

182 . "Oh, Señor, Dios mío, cuando estoy en Awesome Wonder", poema original sueco de Carl G. Boberg, traducido y adaptado de una versión rusa al inglés por Stuart K. Hine, 1949.

183 . Lutero, "Disputación de Heidelberg", LW 31:41.

184 . Ibid., LW 31:40.

185 . Ibid., LW 31:41, 56.

186 . Ibid., LW 31:53.

187 . Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 27: 134.

188 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 28.

189 . Lutero, "Disputación de Heidelberg", LW 31:53.

190 . Martín Lutero, WA 5: 179. El comentario ocurre en el comentario de Lutero sobre Ps. 5:11 en el curso de su segunda serie de conferencias sobre los Salmos (1519-1521). Esta serie no se incluyó en el 55 - volumen edición Concordia de Obras de Lutero .

11

El Espíritu Santo

Graham A. Cole

RESUMEN
Las neumatologías de cuatro reformadores magisteriales (Lutero, Zwingli, Calvino y Cranmer) y una radical (Simons) se exploran en este capítulo con respecto a sus puntos de vista sobre la naturaleza de Dios como Trinidad, centrándose específicamente en la persona y la deidad del Espíritu Santo. El capítulo destaca puntos en común y diferencias. Los cinco creyeron que el Espíritu Santo de Dios estaba activo en la salvación, en la santificación, en nuestra respuesta a la Palabra y en los sacramentos. Los reformadores magisteriales, sin embargo, vieron una relación positiva entre la iglesia y el estado que los reformadores radicales perseguidos no vieron. Para Simons, la única iglesia verdadera era la iglesia de los creyentes. Lutero, Zwinglio, Calvino, Cranmer y Simons creyeron que el Espíritu Santo es el gran aplicador de la salvación, cuyo arquitecto es el Padre y cuyo cumplidor es el Hijo.

Introducción

Acercarse al pasado nunca se hace sin un ángulo de visión. Tampoco se acerca el pasado sin selectividad. En este caso, la doctrina del Espíritu Santo (neumatología) es el tema y no la teología de una persona en general. Además, este estudio se centra en cuatro reformadores magisteriales y un reformador radical. Los reformadores magisteriales "trataron de trabajar dentro de las estructuras eclesiales existentes o desarrollaron nuevas que estaban especialmente conectadas con los reyes o príncipes o el estado" [1] En

contraposición, los reformadores radicales "resistieron las formas de la iglesia que estaban muy estrechamente relacionadas con el estado y su poder ". [2]Los reformadores magisteriales elegidos incluyen a Martin Luther (1483–1546), Huldrych Zwingli (1484–1531), John Calvino (1509–1564) y Thomas Cranmer (1489–1556). El reformador radical elegido es Menno Simons (1496-1561). [3] Si bien este enfoque establece los movimientos de Reforma en el fondo en lugar de en el primer plano, no estarán fuera de la vista. [4]

Cinco preguntas en particular animan este capítulo:

1. ¿Cómo Luther, Zwinglio, Calvino, Cranmer , y Simons ver el Espíritu en relación con el Dios trino?
2. ¿Cómo ve cada uno la relación del Espíritu con la Palabra de Dios?
3. ¿Cómo ve cada uno la relación del Espíritu con los sacramentos?
4. ¿Cómo ve cada uno el papel del Espíritu en la salvación, especialmente la santificación?
5. ¿Cómo entiende cada uno la relación del Espíritu Santo con la iglesia?

El enfoque es, pues, sistemático. [5]

Una fe trinitaria común

Los reformadores considerados en este capítulo, ya sean magisteriales o radicales, se comprometieron a creer en el Dios trino. Afirmaron la unidad de la Divinidad y la educación de las personas. Así afirmaron también la deidad y la personalidad del Espíritu Santo.

Los reformadores magisteriales vieron sus puntos de vista de Dios y de Cristo como una simple novedad. Apreciaron el fiel pasado cristiano. Carl L. Beckwith afirma con precisión,

> Los reformadores principales nunca dudaron en aceptar los decretos de los concilios ecuménicos sobre la doctrina de la Trinidad y Cristo o los grandes credos de la iglesia primitiva. No hubo disputa sobre estos asuntos. La necesidad de credo fue simplemente asumida. De hecho, los luteranos colocaron los credos de los Apóstoles Credo, Nicea y Atanasio antes de sus propios documentos confesionales en el *Libro de la Concordia* . Un movimiento similar se hace en los Treinta y Nueve Artículos. A pesar de que Calvino nunca promovió el Credo de Nicea de la misma manera oficial, ciertamente abrazó su contenido y significado. [6]

Así también, Roger Olson y Christopher Hall argumentan con razón: "En su mayor parte, los reformadores protestantes consideraron que la doctrina de la Trinidad era un asunto resuelto y se negaron a reconsiderar su contenido esencial como se expresa en el Credo de Nicea y se elaboró en los escritos de Agustín". [7]

Lutero, Zwinglio, Calvino y Cranmer no se impresionaron con la especulación escolar trinitaria. Aun así, estaban preparados para usar un lenguaje no bíblico como *persona* en la articulación de la doctrina, así como para atraer a los padres de la iglesia primitiva. En su opinión, el Espíritu Santo era una persona distinta de la Trinidad de Dios, y abrazaban la posición occidental en la cláusula *filioque* , que postula que el Espíritu procede del Padre *y del Hijo* . En este sentido, contrastaron marcadamente con los maestros anti - trinitarios como Michael Servetus (ca. 1511–1553) y Faustus Socinus (1539–1604), el último de los cuales no veía al Espíritu Santo como una persona ni como una deidad sino "una actividad de Dios. ” [8]

El reformador radical Menno Simons también afirmó al Dios trino, pero trató de articular esa fe en categorías y lenguaje estrictamente bíblicos. [9] Olson y Hall tienen razón al argumentar que "claramente, Menno Simons y los otros líderes anabaptistas principales eran al menos mínimamente ortodoxos en cuanto a su creencia en la Trinidad". [10] Simons se sintió cómodo al afirmar que el Espíritu Santo "procede del Padre". a través del Hijo, aunque él permanece con Dios y en Dios. ” [11] Esta forma de palabras resuena con la posición oriental en la pregunta *filioque* , pero hay poca evidencia de algún préstamo directo de ellos.

Nuestra discusión ahora se convierte en neumatología per se.

Lutero y el Espíritu

En una época anterior en la beca Lutero, se argumentó que Lutero tenía poco interés o contribución en la neumatología. [12] Después de todo, para Lutero, la justificación solo por la fe era "el artículo de la posición o caída de la iglesia", como Alsted debía declararlo en el siglo XVII. Sin embargo, el trabajo de Regin Prenter en la década de 1950 desafió este consenso. Sostuvo que "el

concepto del Espíritu Santo domina completamente la teología de Lutero". [13] La investigación más reciente toma el punto de vista de Prenter pero lo equilibra con el redescubrimiento del acento de Lutero en la unión con Cristo (más abajo). [14]

El Espíritu y la Palabra

Lutero creía que su Biblia era la Palabra de Dios. También creía que había un nexo vital entre esa Palabra y el Espíritu Santo. Argumentó en los artículos de Smalcald (también conocido como Schmalcald),

> En estos asuntos, que conciernen a la Palabra hablada externa, debemos aferrarnos firmemente a la convicción de que Dios no le da a nadie su Espíritu o gracia, excepto a través de o con la Palabra externa que viene antes. Así estaremos protegidos de los entusiastas , es decir, de los espiritualistas que poseen el Espíritu sin y antes de la Palabra y que, por lo tanto, juzgan, interpretan y distorsionan las Escrituras o la Palabra hablada de acuerdo con su placer. Thomas Münzer hizo esto. . . . En consecuencia, debemos y debemos mantener constantemente que Dios no tratará con nosotros, excepto a través de su Palabra y sacramento externos. Todo lo que se atribuye al Espíritu aparte de tal Palabra y sacramento es del diablo. [15]

Sin embargo, para apreciar esta Palabra, el ministerio del Espíritu es esencial. Lutero hizo este contraste en su comentario sobre Gálatas, donde describió "la gente común, que no tiene amor a la palabra, sino que la critica, como si no se tratara de nada para ellos". Pero quienquiera que sienta algún amor o deseo por la palabra, que reconozca con agradecimiento que el Espíritu Santo les ha derramado este afecto ” [16].

No todos sus contemporáneos estaban impresionados por la insistencia de Lutero en la objetividad de la Palabra. El anabaptista radical Thomas Müntzer (1489-1525), mencionado en la cita de Lutero anterior, es un buen ejemplo. [17] Afirmó que Lutero "no sabe nada de Dios, a pesar de que puede tragar cien Biblias". Lutero contestó con amabilidad: "No escucharía a Thomas Münzer si él tragara el Espíritu Santo, plumas y todo". Müntzer apeló al espíritu. Lutero apeló a la Palabra y al Espíritu en un nexo inseparable. En los ojos de Lutero Müntzer era un “inestable 'schwärmer,' o 'visionario', mientras que

para Münzer, Luther era 'Dr. Liar'". [18]

El Espíritu y los sacramentos

La doctrina de los sacramentos de Lutero está más cargada de cristología que de neumatología explícita. Con respecto al bautismo, Lutero argumentó: "Porque no es el bautismo del hombre, sino el bautismo de Cristo y el de Dios, que recibimos de la mano de un hombre; así como cualquier otra cosa creada que usamos de la mano de otro, es solo de Dios " .[19] En relación con la Cena del Señor, este acento cristológico, especialmente su doctrina de la ubicuidad de la humanidad de Cristo,Apareció en sus célebres debates con Zwingli. Sin embargo, Lutero no descuidó la neumatología en su teología sacramental, como puede verse en esta afirmación que vale la pena volver a citar: "En consecuencia, debemos y debemos mantener que Dios no tratará con nosotros, excepto a través de su Palabra y sacramento externos. Todo lo que se atribuye al Espíritu aparte de tal Palabra y sacramento es del diablo " .[20] Esta afirmación originalmente se hizo sobre el bautismo en debate con los anabaptistas, pero también se aplica *mutatis mutandis* a la Cena del Señor también.

El Espíritu y la salvación

Para Lutero, el logro de Cristo en la cruz para nuestra salvación no tiene ningún efecto a menos que el Espíritu Santo tome lo que Cristo ha hecho y lo aplique a nosotros. Lutero mantuvo,

> Ni tú ni yo podríamos saber nada de Cristo, o creer en él y tomarlo como nuestro Señor, a menos que se nos ofrecieran y se nos otorgaran en nuestros corazones a través de la predicación del Evangelio por el Espíritu Santo. La obra está terminada y completada, Cristo ha adquirido y ganado el tesoro para nosotros por sus sufrimientos, muerte y resurrección, etc. Pero si la obra permaneciera oculta y nadie supiera de ella, habría sido en vano, todo perdido. Para que este tesoro no se entierre, sino que se use y se disfrute, Dios ha hecho que la Palabra se publique y proclame, en la que le ha dado al Espíritu Santo que nos ofrezca y aplique este tesoro de salvación. [21]

En su forma usualmente colorida, Lutero usaba el lenguaje de la imagen. Él habló de la obra de Cristo como un tesoro. El tesoro es inútil si está fuera de vista y enterrado. Es el Espíritu quien saca a la luz el tesoro y lo hace nuestro.

La obra del Espíritu es para uno y para muchos, y esa obra no cesa con la expresión inicial de la fe. Al exponer el tercer artículo del Credo de los Apóstoles en su Pequeño Catecismo, Lutero declaró:

> Creo que no puedo por mi propia razón o la fuerza de creer en Jesús Cristo, mi Señor, o venir a él; pero el Espíritu Santo me llamó por el Evangelio, me iluminó con sus dones, me santificó y me mantuvo en la verdadera fe; así como él llama, frunces, ilumina y santifica a toda la Iglesia cristiana en la tierra, y lo mantiene con Jesús Cristo en la única fe verdadera; en la iglesia cristiana, Él perdona diariamente y abundantemente todos los pecados para mí y para todos los creyentes, y en el último día me resucitará a mí ya todos los muertos, y me lo dará a mí ya todos los creyentes en la vida eterna de Cristo. Esto es ciertamente la verdad. [22]

El alcance del papel del Espíritu Santo en la salvación se extiende desde el llamado inicial a través del evangelio escuchado hasta el último día. Los beneficios de ese rol son para Lutero y para todos los creyentes en Cristo. Lutero no era individualista.

El Espíritu y la Iglesia.

Lutero era un hombre de iglesia. Para él el cristianismo no era un asunto en solitario. A través del Espíritu pertenecía a un cuerpo, el cuerpo de Cristo. Escribió de la iglesia en su Gran Catecismo como sigue:

> Es llamado por el Espíritu Santo en una sola fe, mente y entendimiento. Posee una variedad de dones, pero unidos en amor sin secta o cisma. De esta comunidad también yo soy parte y miembro, un participante y co - socio en todas las bendiciones que posee. Fui atraído por el Espíritu Santo e incorporado a él a través del hecho de que escuché y aún escucho la Palabra de Dios, que es el primer paso para entrar en ella. . . . Hasta el último día, el Espíritu Santo permanece con la comunidad santa o el pueblo cristiano. A través de él nos reúne, usándolo para enseñar y

predicar la Palabra. [23]

Claramente, para Lutero, el trabajo del Espíritu Santo fue vital para la existencia y la vida de la iglesia entendida como la comunidad (*Gemeinde*) de la fe, no como un edificio y no como una institución. Esta cita también muestra lo que para Lutero fue una de las dos marcas de la verdadera iglesia, a saber, la predicación fiel de la Palabra de Dios. En efecto, el Espíritu es el predicador. [24]

Zwinglio y el Espíritu

Nuestro enfoque ahora se centra en Huldrych Zwingli, desde Wittenberg hasta Zurich. [25] De las cinco cifras consideradas en este capítulo, que era el único que morir en el campo de batalla (que maneja un doble - encabezada hacha durante la batalla de Kappel en 1531). [26] Es importante destacar que Zwinglio no era solo un soldado; también fue un teólogo agudo cuya enseñanza sobre el Espíritu Santo todavía vale la pena sopesar.

El Espíritu y la Palabra

Zwinglio apreciaba la Palabra de Dios escrita pero no a la negligencia del Espíritu Santo, como lo muestra lo siguiente:

> Si el Espíritu de Dios está contigo se demuestra sobre todo, si su palabra es tu guía y si no haces nada excepto lo que está claramente establecido en la palabra de Dios, de modo que las escrituras sean tu maestro y no tú, maestros de las escrituras. . . . . Cada vez que prestamos atención a la palabra, adquirimos un conocimiento puro y claro de la voluntad de Dios y somos atraídos a él por su Espíritu y transformados a su semejanza. [27]

Para Zwinglio, la Escritura era la Palabra de Dios en general y la Palabra del Espíritu en particular. Una señal segura de la presencia del Espíritu con el creyente es si él o ella vive bajo la autoridad de esa Palabra. La obediencia a la Palabra de Dios conduce a la transformación por el Espíritu a la semejanza divina. Zwingli evidenció un fuerte sentido de la conectividad entre la Palabra y el Espíritu.

El Espíritu y la salvación

Para Zwingli, volvernos a Dios está más allá de la capacidad humana. El Padre celestial debe acercarnos a sí mismo. Zwingli escribió en relación con la educación de jóvenes: "Sin embargo, en las palabras de San Pablo sigue siendo el caso que 'la fe viene por escuchar y escuchar por la Palabra de Dios', aunque esto no significa que mucho pueda ser logrado por la predicación de la palabra externa, aparte de la dirección interna y la compulsión del Espíritu ” [28.] ¿Qué papel tiene entonces el educador cristiano en esto? Zwingli aconsejó la oración: "Por lo tanto, es necesario no solo infundir fe en los jóvenes por las palabras puras que proceden de la boca de Dios, sino orar para que el que solo puede dar fe, ilumine con su Espíritu a aquellos a quienes instruimos en su palabra. ” [29] Hay una serie de ideas teológicas clásicas en el trabajo de Zwingli: el llamado externo del predicador y el llamado interno del Espíritu, la fe como un don divino y la necesidad de que los oyentes de la Palabra experimenten la iluminación del Espíritu.

La articulación de Zwingli de su soteriología también es sorprendente en algunos lugares. A veces escribía de una manera que un teólogo ortodoxo oriental aplaudiría. Por ejemplo, dijo, “Que una persona se señala a Dios por el Espíritu de Dios y deificado, se vuelve bastante claro en las Escrituras.” [30] Zwinglio en esta proposición no estaba aboliendo el Creador - criatura distinción; más bien, esta afirmación se hizo eco de Atanasio: Jesúsconvertido en lo que somos para que podamos llegar a ser lo que él es. Por gracia el creyente es restaurado a la imagen de Dios. Tal creencia es obra del Espíritu Santo. Zwinglio escribió: “Porque nadie sabe ni cree que Cristo sufrió por nosotros, excepto aquellos a quienes el Espíritu interno ha enseñado a reconocer el misterio de la bondad divina. Por tal solo recibir a Cristo. Por lo tanto, nada da confianza en Dios, excepto el Espíritu. ” [31 La] La seguridad de la salvación depende del Espíritu.

El Espíritu, la Iglesia y los Sacramentos.

Como Lutero, Zwinglio creyó que donde la Palabra se predica fielmente y los sacramentos se administran debidamente, allí está la iglesia. Sin embargo, sus diferentes entendimientos de la Cena del Señor significaron que Zurich y Wittenberg tomaron direcciones muy diferentes con respecto a la naturaleza de este sacramento. Timothy George capta la diferencia de esta manera

sorprendente: "Lutero enfatizó el 'Esto es' en palabras de la institución, mientras que Zwingli enfatizó el 'Haz esto'" [32.]

Para Zwinglio, sin el Espíritu, que otorga la fe, los sacramentos solo pueden evocar "fe histórica" (*fides historica*) y no fe salvadora. Escribió en relación con la Cena del Señor (aunque sus palabras se aplican *mutatis mutandis* al bautismo también): “Primero, porque no hay cosas externas, pero solo el Espíritu Santo puede dar esa fe que es confianza en Dios. Los sacramentos sí dan fe, pero solo fe histórica ”. [33] Para Zwingli,“ la fe ya debe estar presente antes de que lleguemos ” [34.] En cuanto al bautismo, el bautismo crucial es el bautismo del Espíritu, porque sin ese bautismo no hay salvación. [35] Tal bautismo no requiere agua; El bautismo del Espíritu es "el bautismo de enseñanza interna, el llamado y la adhesión a Dios".[36]

Calvino y el Espíritu

Con Calvino pasamos de Wittenberg y Zurich a Ginebra, y posiblemente al contribuyente más importante a la neumatología que se ve en este capítulo. [37] De hecho, Calvino ha sido descrito por B. B. Warfield como “pre-eminentemente el teólogo del Espíritu Santo.” Warfield coloca Calvino en una línea de luminarias:

> En el mismo sentido en que podemos decir que la doctrina del pecado y la gracia data de Agustín, la doctrina de la satisfacción de Anselmo, la doctrina de la justificación por la fe de Lutero , debemos decir que la doctrina de la obra del Espíritu Santo es Un regalo de Calvino a la iglesia. [38]

A ese regalo ahora le prestamos atención.

El Espíritu y la Palabra

Calvino vio las relaciones más cercanas entre la Escritura y el Espíritu Santo, tanto que Willem Balke argumenta que "la inseparabilidad de la Palabra y el Espíritu fue una de las enseñanzas principales de Calvino". [39] El encabezado del capítulo 7 del libro 1 de sus *Institutos* respalda La afirmación de Balke: “Las Escrituras deben ser confirmadas por el Testigo del Espíritu. Por lo

tanto, que su autoridad se establezca como cierta ". [40] Calvino continuó discutiendo:

> Pero yo respondo: el testimonio del Espíritu es más excelente que toda razón. Porque como solo Dios es un buen testimonio de sí mismo en su Palabra, así también la Palabra no encontrará aceptación en los corazones de los hombres antes de ser sellada por el testimonio interno del Espíritu. Por lo tanto, el mismo Espíritu que ha hablado por boca de los profetas debe penetrar en nuestros corazones para *persuadirnos de* que proclamaron fielmente lo que se había ordenado divinamente. [41]

Esta importante declaración muestra la contribución seminal de Calvino al nexo entre bibliología y neumatología: la idea del testimonio interno del Espíritu (testimonium Spiritus sancti internum).

El testimonio interno del Espíritu según Calvino es más fuerte que la razón. Sostuvo que "debemos buscar nuestra convicción en un lugar más alto que las razones humanas, los juicios o las conjeturas, es decir, en el testimonio secreto del Espíritu". Una vez más, argumentó:

> Por lo tanto, sostenga este punto: que aquellos a quienes el Espíritu Santo ha enseñado internamente verdaderamente descansan sobre las Escrituras, y que las Escrituras son autenticadas por sí mismas; Por lo tanto, no es correcto someterlo a prueba y razonamiento. Y la certeza que merece con nosotros, la alcanza el testimonio del Espíritu. Porque incluso si gana la reverencia por sí misma por su propia majestad, nos afecta seriamente solo cuando está sellado en nuestros corazones a través del Espíritu. [42]

Aquí hay algunos temas familiares en Calvino: el testimonio del Espíritu, su naturaleza interior, su carácter secreto, obra iluminadora del Espíritu vis -A-vis Escritura, y la auto - autenticación dela naturaleza de la Escritura.

La idea de un auto - autenticación Escritura plantea preguntas acerca de la coherencia de la discusión de Calvino. El argumento parece implicar una apelación tanto a la Palabra como al Espíritu, con el Espíritu autentificando la Palabra, por un lado, y las Escrituras autenticándose, por el otro: el último caso parece sugerir que las Escrituras tienen vida propia. Sin embargo, el argumento de Calvino es que el Espíritu con la Palabra es la clave. De hecho,

el Espíritu es el gran persuasor de que esta Escritura es, de hecho, la Palabra de Dios. [43]

El Espíritu y los sacramentos

Para Calvino, los sacramentos, el bautismo y la Cena del Señor, son utilizados por el Espíritu Santo para confirmar y aumentar la fe. La actividad del Espíritu es una condición necesaria para su eficacia: "Ellos solo realizan su trabajo correctamente cuando están acompañados por el Espíritu, ese Maestro interno, por cuya energía solo se penetra en nuestros corazones, se mueven nuestros afectos y se abre una entrada" por los sacramentos en nuestras almas ”. [44]

"El bautismo", explicó Calvino, "es el signo de la iniciación, mediante el cual somos recibidos en la sociedad de la Iglesia, para que, entrelazados en Cristo, podamos ser considerados entre los hijos de Dios". [45] En el bautismo, las promesas de Dios son en exhibición: “Por lo tanto, primero se nos promete el perdón de los pecados y la imputación de la justicia, y luego la gracia del Espíritu Santo para que nos reformemos a la novedad de vida” [46]. Sin embargo, el papel de la fe no es descuidado por Calvino: "Pero de este sacramento, como de todos los demás, obtenemos solo lo que recibimos en la fe". [47]

La neumatología también figura en la comprensión de Calvino de la Cena del Señor. Según Calvino, la presencia de Cristo resucitado en la Cena del Señor debe entenderse en términos neumatológicos. En sus Institutos sostuvo: "Sin embargo, se comete un grave error al Espíritu Santo, a menos que creamos que es a través de su poder incomprensible que venimos a participar de la carne y la sangre de Cristo".

> Aunque parezca increíble que la carne de Cristo, separada de nosotros por tanta distancia, penetre en nosotros, de modo que se convierta en nuestra comida, recordemos hasta qué punto el poder secreto del Espíritu Santo se eleva por encima de todos nuestros sentidos, y cuán tonto es. Es medir su inmensurabilidad por nuestra medida. Lo que, entonces, nuestra mente no comprende, permite que la fe conciba: que el Espíritu verdaderamente une las cosas separadas en el espacio. [48]

Para Calvino, el Señor Jesús está a la diestra del Padre. Sin embargo, su Espíritu está con nosotros y en nosotros. Así Cristo está presente por su Espíritu. Hay una presencia real, pero no una para ser reducida al pan y al

vino. En este Calvino se separó de los católicos y los luteranos.

Calvino resumió su posición con su lucidez habitual en lo que describió como "un breve resumen":

> Mis lectores ahora poseen, reunidos en forma resumida, casi todo lo que he pensado que se debe saber con respecto a estos dos sacramentos, cuyo uso se ha transmitido a la iglesia cristiana desde el principio del Nuevo Testamento hasta el fin del mundo; es decir, que el bautismo debe ser, por así decirlo, una entrada a la iglesia y una iniciación en la fe; pero la Cena, debe ser una especie de alimento continuo en el que Cristo alimenta espiritualmente a la familia de la fe. [49]

Sin embargo, es importante para Calvino que "los sacramentos no se aprovechan ni un ápice sin el poder del Espíritu Santo". [50]

El Espíritu y la salvación

En la soteriología de Calvino, a menos que el creyente esté unido a Cristo de alguna manera real, entonces los beneficios de la obediencia de Cristo (*obedientia Christi*) están perdidos para nosotros. [51] Sin embargo, si el Espíritu Santo nos une a Cristo como una rama se une a la vid, entonces todos los beneficios que Cristo ha obtenido son nuestros. En este sentido, Calvino comenzó el libro 3 de sus *Institutos* al plantear una pregunta:

> Debemos examinar esta cuestión. ¿Cómo recibimos estos beneficios que el Padre dio a su única - engendrado Hijo- no para uso privado de Cristo, sino que podría enriquecer los pobres y necesitados? Primero, debemos entender que mientras Cristo permanezca fuera de nosotros y nos separemos de él, todo lo que ha sufrido y hecho por la salvación de la raza humana permanece inútil y no tiene valor para nosotros. Por lo tanto, para compartir con nosotros lo que él ha recibido del Padre, tuvo que ser nuestro y habitar en nosotros. Por esta razón, se le llama "nuestra cabeza" [Ef. 04:15], y “la primera - nacidoentre muchos hermanos ”[Rom. 8:29]. También, a su vez, se dice que estamos "injertados en él" [Rom. 11:17], y para "ponerse sobre Cristo" [Gal. 3:27]; porque, como he dicho, todo lo que él posee no es nada para nosotros hasta que crezcamos en un cuerpo con él. . . . En resumen, el Espíritu Santo es el

vínculo por el cual Cristo efectivamente nos une a sí mismo. [52]

¡Esto es una rica neumatología! [53] Según Lewis Smedes, la afirmación de Calvino de que mientras Cristo permanezca fuera de nosotros, la salvación que nos brinda no nos sirve de nada "controla toda la discusión de Calvino sobre la gracia de la santificación y la justificación" .[54] Significativamente, Calvino no descuidó El agente humano en su tratamiento de unión con Cristo. En el mismo lugar argumentó: "Es cierto que obtenemos esto por fe". [55] Sin embargo, esta fe, sostuvo Calvino, "es la obra principal del Espíritu Santo". [56]

El Espíritu, la gracia común y la cultura.

Calvino tenía una completa - esférico teología, como los Institutos muestran. Él creyó no solo en Dios el Redentor (libro 2) sino también en Dios el Creador (libro 1). En su teología, el orden de la creación y el orden de la redención no estaban divorciados. No era maniquea, como si la vida como criatura no tuviera valor.

En sus *Institutos,* Calvino distinguió entre la comprensión de la humanidad caída de las cosas terrenales o inferiores y la incapacidad de la humanidad para captar las cosas celestiales o superiores. [57] En el momento de la caída de la creación, la razón humana todavía era competente en diferentes grados, como lo demuestran las artes mecánicas, las artes manuales, las artes liberales, las artes médicas, la ciencia matemática, la retórica, etc. Estas artes y ciencias son el producto de nuestras dotes naturales, que son el don de Dios. [58] También muestran "algunos restos de la imagen divina". [59] Aun así, cuando se trata del conocimiento de Dios y la salvación, los filósofos "son más ciegos que los topos". [60]

Calvino estaba escribiendo sobre lo que una teología posterior llamaría *gracia común* . La gracia común es la bondad general de Dios hacia los portadores de su imagen caída. [61] La gracia especial o la gracia salvadora, por otro lado, en el pensamiento reformado, es la amabilidad salvadora no merecida de Dios hacia sus elegidos al reconciliarlos consigo mismos. El Espíritu Santo está íntimamente involucrado en ambos. Tomemos la gracia común, por ejemplo. Calvino rastreó cualquier arte, ciencia o habilidad que la humanidad caída muestre a la obra del Espíritu Santo. De hecho, afirmó que al despreciar tales dones, “deshonramos al Espíritu” [62.] Este es un lenguaje

fuerte. Además, argumentó: “Si el Señor ha querido que el trabajo y el ministerio de los impíos nos ayuden en física, dialéctica, matemáticas y otras disciplinas similares, hagamos uso de esta ayuda. Porque si descuidamos el regalo de Dios ofrecido gratuitamente en estas artes, deberíamos sufrir un justo castigo por nuestros perezosos ” 63.

Calvino apeló a las Escrituras para justificar su posición, pero su elección de evidencia es sorprendente. Discutió el tabernáculo del período de desierto y la habilidad y el conocimiento de Bezalel y Oholiab utilizados en su construcción (Ex. 31: 2; 35:30). Su conocimiento y habilidad vinieron del Espíritu. El argumento es un tanto oscuro: si su excelencia proviene del Espíritu, también lo hace la más alta excelencia en la vida humana. 64Sin embargo, hay una diferencia entre el piadoso y el impío. Se dice que el Espíritu mora en los creyentes, haciéndolos santos templos por su presencia. Los impíos no son así. Sin embargo, el Espíritu no los ha dejado privados de su influencia: "No obstante, llena, mueve y acelera todas las cosas por el poder del mismo Espíritu, y lo hace de acuerdo con el carácter que otorgó a cada tipo por la ley de la creación". 65

El Espíritu, la Iglesia y los Sacramentos.

Para Calvino, la iglesia incluía tanto lo visible como lo invisible. Escribió en relación con el credo: "El artículo en el Credo en el que profesamos" creer en la iglesia "se refiere no solo a la iglesia visible (nuestro tema actual) sino también a todos los elegidos de Dios, en cuyo número también se incluye la muerto. ” 66 El bautismo es el rito irrepetible de iniciación en la iglesia, y la Cena del Señor es el banquete continuo en el Cristo resucitado a la diestra del Padre por la fe a través del Espíritu Santo. Escritura de los sacramentos (bautismo y Cena del Señor), Calvino señaló,

> Creemos que esta comunicación es (a) mística e incomprensible para la razón humana y (b) espiritual, ya que es efectuada por el Espíritu Santo; a quien, dado que él es la virtud del Dios viviente, proveniente del Padre y del Hijo, atribuimos omnipotencia, mediante la cual nos une a Cristo nuestra Cabeza, no de una manera imaginaria, sino más poderosa y verdaderamente, para que podamos convertirse en carne de su carne y

> hueso de su hueso, y de su carne vivificante transfunde la vida eterna en nosotros. [67]

Esta declaración es rica en carga teológica. La afirmación de Calvino de filioque está a la vista, al igual que su comprensión realista de la unión con Cristo tal como se efectúa neumatológicamente. Además, se afirma la deidad del Espíritu, ya que la omnipotencia solo puede ser predicada de la deidad.

Cranmer y el Espíritu

A pesar de todo su genio litúrgico, pocos eruditos sostendrían que el arzobispo Thomas Cranmer estaba a la vanguardia de la teología de la Reforma. Jonathan Dean escribe,

> Thomas Cranmer no fue uno de los grandes pensadores o teólogos originales de la Reforma. Él, como Martín Lutero, no desató las energías de toda una generación en un movimiento monumental de cambio religioso. No era Calvino, definiendo los contornos de la teología y la práctica reformadas a través de una exposición sistemática masiva y meticulosa destinada a orientar a las generaciones futuras. Ni siquiera era un Ulrich Zwingli, reinventando la Eucaristía de manera polémica y dinámica. [68]

Entonces, ¿por qué considerar a Cranmer? Una vez más, Jonathan Dean ofrece una observación útil: "Si no es el líder más brillante o crítico de los variados movimientos de Reforma del siglo XVI, su trabajo es, con mucho, el más influyente en la vida de los cristianos comunes y corrientes que tanto le importaba. ha disfrutado de una longevidad mucho mayor. ” [69]

Concedido, Cranmer no era Luther o Zwingli o Calvino. Sin embargo, él sabía cuáles eran las necesidades de la iglesia inglesa y se esforzó por satisfacerlas de manera bíblica y teológicamente hábil. Gerald Bray captura este pozo:

> Los formularios históricos fueron diseñados por el arzobispo Cranmer. . . . para dar a la Iglesia inglesa una base sólida en las tres áreas fundamentales de la vida: *doctrina, devoción y disciplina* . Los Artículos

> proporcionaron su marco doctrinal, el Libro de Oración estableció el patrón de su vida devocional y el Ordinal describió lo que se esperaba del clero, cuyo papel era la clave de la disciplina de la Iglesia. [70]

Con respecto al Libro de Oración (también conocido como el Libro de Oración Común), Stephen Neill ofrece una observación astuta. Primero, señala este punto general: "No hay nada más sorprendente en la Reforma que la recuperación de la casi olvidada doctrina del Espíritu Santo". Luego, dirige su atención a Cranmer en particular: "Del especial interés de Cranmer en esta doctrina es la El libro de oraciones en sí, con sus constantes referencias al Espíritu Santo, es una evidencia " [71].

¿Cuál fue, entonces, la neumatología de Cranmer? Comenzamos nuestra discusión con su doctrina de la Palabra de Dios.

El Espíritu y la Palabra

Al igual que los otros reformadores magisteriales, Cranmer tenía una visión elevada de la autoridad bíblica. Su alta visión de las Escrituras es patente en el artículo 5 de los Cuarenta y dosartículos, que dice:

> La Sagrada Escritura contiene todas las cosas necesarias para la Salvación: de modo que todo lo que no se lee, ni se pueda probar de ese modo, aunque se reciba en algún momento de los fieles, como piadosos, y provechosos para una orden, y bienaventurados: Sin embargo, ningún hombre debe ser obligado a creerlo como un artículo de fe, o considerarlo como un requisito para la necesidad de la salvación. [72]

La Biblia para Cranmer fue en primer lugar un libro del evangelio. Para él era la *norma normanda* ("la norma normativa"). Era consciente de que otras autoridades tienen su lugar en el cristianismo, pero solo como *norma normata* ("normas regidas", es decir, regidas por las Escrituras). Los consejos generales de la iglesia, por ejemplo, tienen cierto peso, pero pueden y han cometido errores en el pasado. Esto es por lo que, de acuerdo con el artículo 22 de las Cuarenta - Dos artículos, debido a que tales consejos no siempre se han “gobernado con el Espíritu y la Palabra de Dios.” [73]

En opinión de Cranmer, las Escrituras no solo debían ser leídas por lo

aprendido. En su prefacio a la Biblia, él afirmó: “Para el espíritu santo así ha ordenado y revenido las escrituras, que en ellos, así publicanos, los pescadores y los pastores pueden encontrar su edificación, como grandes médicos de su erudición.” [74] Por encima de todo, ya sea que aprendamos o no aprendamos, las Escrituras son el instrumento del Espíritu Santo por el cual nos llega el conocimiento de la salvación: “Como mazos, martillos, sierras, cinceles, hachas y hachas, sean las herramientas de su ocupación; así sean los libros de los profetas, y los apóstoles, y todos los santos escritores inspirados por el espíritu santo, los instrumentos de nuestra salvación ” [75.]Además, es el Espíritu el que proporciona una certeza epistémica en cuanto a la veracidad de las Escrituras: “Existe la iluminación del espíritu santo, el fin de todos nuestros deseos y la luz misma por la cual se ve y se percibe la veracidad de las Escrituras” [76.]

El Espíritu y la salvación

Al igual que Lutero, Zwinglio y Calvino, Cranmer tenía una visión sólida de la soberanía divina y era un predestinario en su soteriología. [77] Era, de hecho, un agustino protestante. [78] El artículo 17 de los Cuarenta y dos artículos expresa la posición de Cranmer y es el más largo de los artículos. Cito *en extenso* :

> La predestinación a la vida es el propósito eterno de Dios, por el cual (antes de que se establecieran los cimientos del mundo) ha decretado constantemente su consejo secreto para nosotros, para librar de la maldición y la condenación a aquellos que ha elegido en Cristo fuera de la humanidad, y para llevarlos por Cristo a la salvación eterna, como vasos hechos para honrar. Por lo tanto, a los que se les otorga un beneficio tan excelente de Dios, se les puede llamar de acuerdo con el propósito de Dios por medio de su Espíritu que actúa a su debido tiempo: por medio de la Gracia, obedecen el llamamiento: se justifican libremente: se hacen hijos de Dios por adopción: hecho a la imagen de su única - engendrado Hijo Jesús Cristo: caminan religiosamente en buenas obras, y al final, por la misericordia de Dios, alcanzan la felicidad eterna.
>
> Como la consideración piadosa de la Predestinación, y nuestra Elección en Cristo, está llena de consuelo dulce, agradable e indescriptible para las personas piadosas, y como los que sienten en sí mismos la obra del Espíritu de Cristo , mortificando las obras de la carne y sus obras. miembros terrenales, y dirigiendo su mente a las cosas

elevadas y celestiales, también porque establece y confirma grandemente su fe de salvación eterna para ser disfrutada a través de Cristo, como porque enciende fervientemente su amor hacia Dios: Entonces, para curiosos y Personas carnales, carentes del Espíritu de Cristo.Para tener continuamente ante sus ojos la sentencia de la predestinación de Dios, es una caída muy peligrosa, por la cual el diablo los empuja a la desesperación, o a la imprudencia de la vida más impura, no menos peligrosa que la desesperación.

Además, debemos recibir las promesas de Dios de tal manera, ya que generalmente se nos presentan en las Sagradas Escrituras: y, en nuestras acciones, se debe seguir la Voluntad de Dios, que nos hemos declarado expresamente en la Palabra de Dios. . [79]

La importación de las tres referencias neumatológicas aquí es múltiple. El Espíritu es el aplicador de los propósitos salvíficos de Dios, ya sea que uno tenga en vista la justificación, la adopción, la transformación a la semejanza de Cristo, la producción de buenas obras en la vida cristiana o la llegada segura de los elegidos al mundo venidero. Además, en cuanto a la santificación, el Espíritu Santo en acción hace morir las obras de la carne, pone nuestras mentes en las cosas de arriba, establece y confirma nuestra fe en la salvación eterna, y enciende nuestro amor por Dios. Finalmente, si uno carece del Espíritu Santo, entonces esta doctrina, cuando se contempla, puede fomentar la desesperación o un estilo de vida imprudente.

En cuanto a la justificación, Cranmer era un *solifidian* ("fe solo"). Como el artículo 11 de las Cuarenta - Dos artículos afirma: “La justificación por la única fe en Jesús Cristo, en ese sentido, ya que se declara en la homilía de la justificación, es más cierto, y sana doctrina de los cristianos.” [80] Ashley Null así resume la posición de Cranmer sobre la justificación y la relación del Espíritu Santo con ella: “La fe del creyente se apoderó de la justicia extrínseca de Cristo, sobre cuya base se perdonaron sus pecados. Al mismo tiempo, el Espíritu Santo habitó al creyente, despertando en él un amor por Dios en agradecimiento por la seguridad de la salvación. ” [81] ¡ Una doctrina saludable de hecho!

Uno de los problemas teológicos que enfrentaba Cranmer era cómo entender el papel de las buenas obras en la vida de fe. Fue muy claro que las obras realizadas antes de la justificación no cuentan para nada ante Dios, como lo muestra el artículo 12:

Las obras hechas antes de la gracia de Cristo, y la inspiración de su

> Espíritu, no son agradables a Dios, por cuanto que no brotan de la fe en Jesús Cristo, ni tienen los hombres se reúnen para recibir la gracia, o (como la escuela - autores dicen) merecen la gracia de la congruencia: sí, más bien, porque no se hacen como Dios lo ha querido y les ha ordenado que lo hagan, no lo dudamos, pero tienen la naturaleza del pecado.

La gracia divina y la acción del Espíritu Santo son condiciones necesarias para Dios - complaciendo trabajos realizados por el creyente. Cranmer no era pelagiano.

Cranmer fue pastoralmente consciente de que los cristianos pecan después de ser justificados por la gracia. Su impecable perfeccionismo no era parte de su teología, como el artículo 15 de los Cuarenta y dos artículos deja en claro:

> No todo pecado mortal cometido voluntariamente después del bautismo es pecado contra el Espíritu Santo e imperdonable; Por lo tanto, el lugar para la penitencia no debe ser negado a los que caen en pecado después del bautismo. Después de que hayamos recibido el Espíritu Santo, podemos apartarnos de la gracia dada y caer en pecado, y por la gracia de Dios podemos resurgir y enmendar nuestras vidas. Y, por lo tanto, deben ser condenados, que dicen, no pueden volver a pecar mientras vivan aquí, o negarles el lugar de la penitencia a quienes verdaderamente se arrepienten y enmienden sus vidas. [82]

Aun así, para Cranmer existe el pecado imperdonable contra el Espíritu Santo, y de acuerdo con el artículo 16, ocurre "cuando un hombre de malicia y obstinada mente miente sobre la verdad de la palabra de Dios percibida, y siendo enemigo de ella persigue". lo mismo ". [83] Tales hombres y mujeres están bajo una maldición divina.

El Espíritu, la Iglesia y los Sacramentos.

El anglicanismo que surgió durante la XVI - siglo Reforma en Inglaterra era un Reformada occidental catolicismo. Seguía siendo una iglesia litúrgica informada por el año eclesiástico. El lenguaje de los sacramentos fue retenido pero reformado. ¿Cómo entendió Cranmer, entonces, el papel del Espíritu en los dos sacramentos dominicales del bautismo y la Cena del Señor?

En opinión de Cranmer, el Espíritu Santo desempeña un papel vital en la vida sacramental de la iglesia. Geoffrey Bromiley capta esto cuando escribe

de la teología eucarística de Cranmer: “Por tanto, no tiene en cuenta puede ser satisfactoria que no hace justicia al hecho y la misión del Espíritu Santo en relación con Jesús . Cristo” [84] Una vez más, Bromiley es precisa: “La oficina "El Espíritu Santo no es meramente para darnos un recordatorio simbólico de la persona y obra de Cristo, sino para hacer que Él sea nuestro contemporáneo, de modo que en los signos nos enfrentemos genuinamente con Cristo y su redención". [85] Estas palabras podrían haberse escrito igualmente De la teología bautismal de Cranmer. El artículo 27, “Del bautismo”, afirma,

> El bautismo no es solo un signo de profesión y marca de diferencia, por el cual los hombres cristianos son discernidos de otros que no son bautizados; pero también es un signo de nuestro nuevo nacimiento, por el cual, como por un instrumento, los que reciben el bautismo correctamente son injertados en la Iglesia; las promesas de perdón del pecado, y nuestra adopción para ser hijos de Dios por el Espíritu Santo [*sic*], están visiblemente firmadas y selladas; la fe es confirmada y gracia aumentada en virtud de la oración a Dios. La costumbre de la Iglesia de bautizar a los niños pequeños debe ser elogiada y, en todo caso, retenida en la Iglesia. [86]

Cranmer rechazó transubstanciación de raíz y rama. [87] Además, como con Zwinglio y Calvino, Cranmer creía que el Cristo ascendido estaba en el cielo a la diestra del Padre. No abrazó la teoría del ubiquitismo de Lutero sobre la participación de la humanidad de Cristo en el atributo divino de omnipresencia a través de la *comunicación idiomática* ("comunicación de propiedades"). Sin embargo, él creía que, en cierto sentido, Cristo estaba presente en la Cena del Señor. Bromiley subraya bien el entendimiento de Cranmer: "Él [Cristo] no está ahora presente como encarnado, sino que está crucificado, resucitado y ascendido. Está presente por el Espíritu". [88]Diarmaid MacCulloch describe amablemente la visión madura de Cranmer de la presencia de Cristo a partir de 1548 como una "presencia espiritual" a través de "el don del Espíritu Santo" en contraposición a una "presencia real". [89]

Menno Simons y el Espíritu

Menno Simons no fue el más astuto teológicamente de los escritores anabaptistas, pero fue "el líder más destacado". [90] Al analizar la neumatología de Simons, surgen algunos temas nuevos más allá de lo que hemos visto hasta ahora con los reformadores magisteriales. En particular, a diferencia de Lutero, Zwinglio, Calvino y Cranmer, Simons rechazó el bautismo infantil. Y como anabaptista, Simons hizo de la prohibición (más abajo) una tercera marca de la verdadera iglesia junto con la predicación fiel de la Palabra y los sacramentos debidamente administrados. [91]

El Espíritu y la Palabra

En el pensamiento de Simons, la Palabra inspirada de las Escrituras es la norma normans ("norma norming"). Se expresó de esta manera:

> Ciertamente esperamos que nadie de una mente racional sea un hombre tan tonto como para negar todas las Escrituras, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, fueron escritas para nuestra instrucción, admoniciones y corrección, y que son el verdadero cetro y la regla de que el reino, la casa, la iglesia y la congregación del Señor deben ser gobernados y gobernados. Por lo tanto, todo lo contrario a las Escrituras, ya sea en doctrinas, creencias, sacramentos, adoración o vida, debe medirse con esta regla infalible y demolerse con este cetro justo y divino, y destruirse sin ningún respeto por las personas. [92]

Al igual que los reformadores magisteriales, Simons tenía una alta visión de la autoridad bíblica. Curiosamente, sin embargo, para él, la Palabra canónica se extendió a los escritos apócrifos. En esto estaba fuera de sintonía con la mayoría de los reformadores magisteriales. [93] Al mismo tiempo, no privilegió la razón como lo hicieron los racionalistas evangélicos, ni acentuó el Espíritu interior como lo hicieron los espiritistas. [94]

Simons no reclamó ningún tipo de acceso experiencial privilegiado a los misterios de Dios. Él escribió: “Hermanos, les digo la verdad y no les mentiré. No soy Enoch. Yo no soy Elías. No soy yo quien ve visiones. No soy un profeta que pueda enseñar y profetizar de otra manera que lo que está

escrito en la Palabra de Dios y se entiende en el Espíritu ”. [95] Esta es una impresionante modestia epistémica.

El Espíritu y los sacramentos

Como cabría esperar de un anabaptista, Simons sostenía que solo aquellos que podían confesar su fe podían ser candidatos apropiados para el bautismo. Escribió: "La iglesia de Cristo [está] hecha de verdaderos creyentes, rotos en sus corazones por el molino de la Palabra divina, bautizada con el agua del Espíritu Santo, y con el fuego del amor puro y no fingido hecho en uno. cuerpo ”. [96] Tal confesión tenía que venir del corazón. Argumentó: "Oh, no, el bautismo externo no sirve de nada mientras no seamos renovados interiormente, regenerados y bautizados con el fuego celestial y el Espíritu Santo de Dios" [97.]

Con respecto a la Cena del Señor, Simons se volvió lírico: “Oh, la deliciosa asamblea y la fiesta del matrimonio cristiano. . . donde las conciencias hambrientas son alimentadas con el pan celestial de la Palabra divina, con el vino del Espíritu Santo, y donde las almas alegres y pacíficas cantan y juegan ante el Señor ” [98.]

El Espíritu y la salvación

Para Simons, el nuevo nacimiento fue de suma importancia salvífica, y el Espíritu Santo tiene un papel fundamental en el evento y el discipulado que surge de él. [99] Con respecto al proceso de conversión, escribió que "el corazón se perfora y se mueve a través del Espíritu Santo con un poder inusual de regeneración, renovación y vivificación, que produce ante todo temor de Dios". [100]Describió la vida cristiana que fluye de la regeneración en estos términos:

> Estas personas regeneradas tienen un rey espiritual sobre ellos que los gobierna por el cetro ininterrumpido de su boca, es decir, con su Espíritu Santo y su Palabra. Él los viste con la vestidura de justicia de pura seda blanca. Él los refresca con el agua viva de su Espíritu Santo y los alimenta con el Pan de Vida. [101]

Según Roger Olson, “[propia] conversión sincera de Menno que implica el arrepentimiento consciente y confianza en Jesús Cristo seguido de una llenura del Espíritu Santo se convirtió en el paradigma de la teología anabautista principios de la salvación.” [102]

El Espíritu, la iglesia y la prohibición.

En la eclesiología de Simons, la iglesia es una iglesia de creyentes en lugar de un cuerpo mixto (corpus per myxtum). El escribio,

> Verdaderamente no son la verdadera congregación de Cristo que se jacta de su nombre. Pero son la verdadera congregación de Cristo que está verdaderamente convertida, que nace de lo alto de Dios, que tiene una mente regenerada por la operación del Espíritu Santo a través de la escucha de la Palabra divina, y que se convierten en hijos de Dios. entraron en obediencia a él, y vivieron sin poder ser amos en sus santos mandamientos, y de acuerdo con su santa voluntad con todos sus días, o desde el momento de su llamado. [103]

La Palabra debe ser escuchada para ser respondida. Los infantes son incapaces de esto. Entonces, para Simons, "aquellos que sostienen que el bautismo de niños irracionales es un lavado de regeneración, hacen violencia a la Palabra de Dios, resisten al Espíritu Santo, hacen que Cristo sea un mentiroso y sus santos apóstoles". [104] ¿Por qué? Argumentó: "Porque Cristo y sus apóstoles enseñan que la regeneración, así como la fe, proviene de Dios y su Palabra, cuya Palabra no debe enseñarse a aquellos que no pueden escuchar o entender, sino a aquellos que tienen la capacidad de ambos. escuchar y entender ". [105]

El acento en que la congregación es pura y verdadera encaja con la noción anabaptista de la prohibición. George Williams y Angel Mergal señalan: "El bautismo y la prohibición fueron las dos claves que controlan la entrada y la salida de la iglesia regenerada del anabaptismo". ¿Cómo es eso? “Por [re] ba ptism uno entró en la iglesia. Por la prohibición se extruyó el miembro rebelde. Solo los puros podrían participar en la comunión de la carne celestial de Cristo ” [106.]

Para Simons, las restricciones de Mateo 18: 15–18 constituían una

característica definitoria de una iglesia pura. Aquellos que se desviaron en la doctrina y la conducta no tenían lugar en una asamblea santa. Debían ser excluidos y rechazados. La retórica es fuerte pero no sin sentimiento.

> Pero ahora el Espíritu Santo no nos enseña a destruir a los malvados, como lo hizo Israel, sino que debemos expulsarlos de la iglesia con tristeza, y eso en el nombre del Señor, por el poder de Cristo y el Espíritu Santo, ya que La levadura pequeña levanta todo el bulto. . . . Por lo tanto, el Espíritu Santo nos ha enseñado abundantemente a separarnos de nosotros. [107]

Esta prohibición debía aplicarse ampliamente a familiares, esposos, esposas, padres e hijos. En la práctica, sin embargo, Simons en ocasiones aconsejaba indulgencia. [108]

Las referencias al Espíritu Santo abundan en la articulación de Simons sobre la prohibición. Recibir a los que han caducado, por ejemplo, comiendo con ellos, es rechazar el Espíritu Santo. Evitar a los vencidos es seguir el consejo del Espíritu Santo. Para hacerlo con miras a su reforma esperanzadora es también seguir el consejo del Espíritu Santo. Obedecer al Espíritu Santo en la práctica de la prohibición es nunca avergonzarse. De hecho, el Espíritu Santo ordenó la prohibición. [109]

Conclusión

Hemos considerado cuatro reformadores magisteriales (Lutero, Zwinglio, Calvino y Cranmer) y un reformador radical (Simons). Al hacerlo, se han tenido en cuenta tanto las reformas continental como la inglesa. Todos estuvieron de acuerdo en la naturaleza de Dios como Trinidad y, por lo tanto, tanto en la personalidad como en la deidad del Espíritu Santo. Todos estuvieron de acuerdo en que el Espíritu Santo de Dios estaba activo en la salvación, en la santificación, en nuestra respuesta a la Palabra y en los sacramentos. Los reformadores magisteriales, sin embargo, vieron un nexo entre la iglesia y el estado que los reformadores radicales rechazaron. Los reformadores magisteriales también se sentían cómodos con la práctica del bautismo infantil, mientras que los reformadores radicales no lo estaban. Para los reformadores radicales, la única iglesia verdadera era la iglesia de los creyentes. De particular interés es cómo se debe interpretar la relación entre la Palabra de Dios escrita y el ministerio del Espíritu. Algunos de los reformadores radicales privilegiaron la Palabra interna (los espiritistas) o la razón (los racionalistas evangélicos) sobre la Palabra externa de una manera

que los reformadores magisteriales no lo hicieron. En contraste, los reformadores magisteriales acentuaron la Palabra externa. En ese sentido, Menno Simons se parecía más a los reformadores magisteriales que a Servet o Schwenkfeld. Todos nuestros personajes seleccionados otorgaron un inmenso valor teológico a la persona y obra del Espíritu Santo como el gran aplicador de la salvación planeada por el Padre y realizada a través del Hijo. Algunos de los reformadores radicales privilegiaron la Palabra interna (los espiritistas) o la razón (los racionalistas evangélicos) sobre la Palabra externa de una manera que los reformadores magisteriales no lo hicieron. En contraste, los reformadores magisteriales acentuaron la Palabra externa. En ese sentido, Menno Simons se parecía más a los reformadores magisteriales que a Servet o Schwenkfeld. Todos nuestros personajes seleccionados otorgaron un inmenso valor teológico a la persona y obra del Espíritu Santo como el gran aplicador de la salvación planeada por el Padre y realizada a través del Hijo. Algunos de los reformadores radicales privilegiaron la Palabra interna (los espiritistas) o la razón (los racionalistas evangélicos) sobre la Palabra externa de una manera que los reformadores magisteriales no lo hicieron. En contraste, los reformadores magisteriales acentuaron la Palabra externa. En ese sentido, Menno Simons se parecía más a los reformadores magisteriales que a Servet o Schwenkfeld. Todos nuestros personajes seleccionados colocaron un inmenso valor teológico en la persona y obra del Espíritu Santo como el gran aplicador de la salvación planeada por el Padre y realizada a través del Hijo.

Recursos para estudio adicional

Primario

Bromiley, G. W., ed. Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas . Biblioteca de clásicos cristianos 24. Filadelfia: Westminster, 1953.

Calvino juan Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

Cranmer, Thomas. Funciona . Cambridge: Parker Society, 1844-1846.

Dillenberger, John, ed. Martín Lutero: Selecciones de sus Escritos . Garden City, Nueva York: Doubleday, 1961.

Duffield, G. E., ed. El trabajo de Thomas Cranmer . Filadelfia: Fortaleza, 1965.

Kärkkäinen, Veli -Matti, ed. Espíritu Santo y Salvación: Las Fuentes de la Teología Cristiana . Louisville: Westminster John Knox, 2010.

Klaassen, Walter, ed. Anabaptismo en el esquema: Fuentes primarias seleccionadas . Clásicos de la Reforma Radical 3. Waterloo, ON: Herald,

1981.
Simons, Menno. Las Obras Completas de Menno Simons . Londres: Libros olvidados, 2012.
Williams, George Huntston y Angel M. Mergal, editores. Escritores espirituales y anabaptistas . Biblioteca de clásicos cristianos 25. Louisville: Westminster John Knox, 2006.

Secundario

Bagchi, David y David C. Steinmetz, eds. El compañero de Cambridge a la teología de la reforma . Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
George, Timothy. Teología de los reformadores . Rev. ed. Nashville: B&H, 2013.
Hart, Trevor A., ed. El Diccionario de Teología Histórica . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.
Hughes, Philip E. Teología de los reformadores ingleses . 2ª ed. Grand Rapids, MI: Baker, 1980.
Kärkkäinen, Veli -Matti. Neumatología: el Espíritu Santo en perspectiva ecuménica, internacional y contextual . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002.

---

1 . F. LeRon Shults y Andrea Hollingsworth, El Espíritu Santo (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 44.

2 . Ibid., 44–45. Curiosamente, Anthony C. Thiselton describe a estos reformadores como "los principales reformadores" en lugar de los magistrales en su excelente Espíritu Santo: en la enseñanza bíblica, a través de los siglos y en la actualidad (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2013), 255 –69. Significativamente también, en su historia de la doctrina, Thiselton no trata a los reformadores radicales por derecho propio, sino como los objetos de la ira de los principales reformadores, que es una laguna sorprendente. Menno Simons, por ejemplo, no se menciona.

3 . Según Olson, los reformadores radicales se dividieron en tres grupos distintos: los anabaptistas, los espiritistas y los contra - trinitarias racionalistas. Roger E. Olson, La historia de la teología cristiana: veinte siglos de tradición y reforma (Downers Grove, IL: IVP Academic, 1999), 415. El presente capítulo no tratará a todos los subgrupos.

4 . Para una descripción general de la teología de la Reforma, vea David Bagchi y David C. Steinmetz, editores, The Cambridge Companion to Reformation Theology (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). Está más allá de mi breve capítulo considerar la Reforma Católica, pero para un breve tratamiento de la neumatología y la Reforma Católica, o Contra-Reforma, ver Veli - Matti Kärkkäinen, ed., Espíritu Santo y Salvación: Las Fuentes de la Teología Cristiana (Louisville : Westminster John Knox, 2010), 177–84.

5 . Hay limitaciones en el empleo de tal método. Otra limitación en este capítulo surge de las fuentes utilizadas para cada uno de los reformadores que están a la vista. Cada uno merece una monografía por derecho propio, y el material de origen es voluminoso: tratados, sermones, comentarios, catecismos, liturgias y correspondencia. La selectividad ha sido ineludible. La fuerza radica en delimitar el enfoque de una manera manejable. Este es un capítulo en un libro, no un libro. La debilidad es que me acerco a estas cifras con mis preguntas, no necesariamente las suyas. Por ejemplo, la formulación de la justificación de Martín Lutero solo por la fe fue caracterizada más tarde por otros como “el artículo de la posición o caída de la iglesia” (articulus stantis et cadentis ecclesiae). Ver Richard A. Muller,Diccionario de términos teológicos en latín y griego: basado principalmente en teología escolástica protestante (Grand Rapids, MI: Baker, 1986), 46. No se puede decir lo mismo de la doctrina del Espíritu Santo de Lutero. Un enfoque alternativo habría sido adoptar el método de elucidación problemática. Para un ejemplo de este

enfoque, vea E. Osborn, “Elucidación de problemas como método de interpretación - 1,” Coloquio 8, no. 2 (1976): 24–32, y “Elucidación de problemas como método de interpretación - 2,” Coloquio9, no. 2 (1976): 10-18. En resumen, este método busca descubrir la problemática con la que lucharon Lutero, Zwinglio, Calvino, Cranmer y Simons y cuán exitosamente lo abordaron. La fuerza de este enfoque es que sitúa de manera directa una teología magistral o reformista radical en su Sitz im Leben ("situación en la vida").

6 . Carl L. Beckwith, "Los reformadores y la fe nicena: una supuesta catolicidad", en Evangélicos y la fe nicena: reclamando el testimonio apostólico , ed. Timothy George (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 65.

7 . Roger E. Olson y Christopher A. Hall, The Trinity (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), 67.

8 . Ibid., 76, 79.

9 . Timothy George señala que Simons no siempre fue consistente al respecto. Simons empleó, por ejemplo, la categoría patrística de persona al hablar de Cristo. Teología de los reformadores , rev. ed. (Nashville: Broadman, 2013), 289–90.

10 . Olson y Hall, La Trinidad , 74.

11 . Citado en George, Teología de los reformadores , 290.

12 . Para una excelente, hasta -a- fecha bibliografía sobre Luther de ambas obras primarias y secundarias, véase ibíd., 107-11.

13 . Regin Prenter, Spiritus Creator , trad. John M. Jensen (Filadelfia: Muhlenberg, 1953), ix.

14 . Vea la discusión útil en Veli - Matti Kärkkäinen, Neumatología: El Espíritu Santo en la perspectiva ecuménica, internacional y contextual (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2002), 79–80. Curiosamente, Kärkkäinen se refiere a "Reginald" [sic] Prenter. Ibid., 79.

15 . "Artículos Schmalcald", 3.8.3-12, en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 156-57.

16 . Luther, Commentary on Galatians , citado en Hugh T. Kerr, ed., A Compend of Luther's Theology (Filadelfia: Westminster, 1974), 70.

17 . La estatura de Müntzer como teólogo ha sido objeto de una reevaluación. De hecho, según Matheson, "Müntzer puede ser el teólogo destacado de la Reforma radical". Peter Matheson, "Müntzer, Thomas (ca. 1489-1525)", en The Dictionary of Historical Theology , ed. Trevor A. Hart (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 382.

18 . Ibid., 381–82. Tenga en cuenta que la ortografía de "Müntzer" en la literatura secundaria varía.

19 . Lutero, El cautiverio babilónico de la Iglesia , en Kerr, Compend of the Luther's Theology , 65.

20 . "Artículos Schmalcald", 3.8.3-12, en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 156-57.

21 . Martín Lutero, "El gran catecismo", El Credo de los Apóstoles, art. 3, pars. 38–39, en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 158.

22 . Lutero, "Pequeño catecismo", en Kerr, Compend of the Luther's Theology , 65.

23 . Lutero, "Gran Catecismo", Credo, art. 3, pars. 47–53, en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 161–62.

24 . Uno de los himnos congregacionales de Lutero dirigido al Espíritu Santo:"Venid, Dios Creador, Espíritu Santo",tiene este versículo:

6. Enséñanos bien al Padre a saber,
Igualmente su único Hijo, nuestro Señor,
A nosotros mismos creyendo espectáculo,
Espíritu de ambos, aye adorado.

Ver Martin Luther: Himnos, baladas, cantos, verdad (St. Louis, MO: Concordia, 2009), disco compacto. El himno es una novena - siglo obra latina que Lutero tradujo tanto y reestructurado.

25 . Para una excelente, hasta -a- fecha bibliografía sobre Zwinglio de ambas obras primarias y secundarias, véase George, teología de los reformadores , 167-68.

26 . Ibid., 115.

27 . Huldrych Zwingli, La defensa de la fe reformada , en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 163.

28 . Huldrych Zwingli, "De la educación de la juventud", en Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 104.

29 . Ibídem.

30 . Zwinglio, Defensa de la Fe Reformada , en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 165.

31 . Huldrych Zwingli, "Sobre la Providencia", en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 167.

32 . George, teología de los reformadores , 153. Para explorar la manera - se llama la lucha Cena, fascinante que sea, nos llevaría mucho más allá de nuestra breve.

33 . Zwingli, Una exposición de la fe , en Zwinglio y Bullinger , 260. Para Zwinglio y otros reformadores en el bautismo, vea Robert Letham, “El bautismo en los escritos de los reformadores”, SBET 7, no. 2 (1989): 21-44.

34 . Zwinglio, Exposición de la fe , 261. Ver Bruce A. Ware, “El significado de la cena del Señor en la teología de Ulrich Zwingli (1484–1531)”, en La cena del Señor: recordando y proclamando a Cristo hasta que Él venga , ed. Thomas R. Schreiner y Matthew R. Crawford (Nashville: B&H Academic, 2010).

35 . Huldrych Zwingli, "Del bautismo", en Zwingli y Bullinger , 136.

36 . Ibid., 133. Los intentos de Zwingli para encajar el bautismo de infantes en este marco teológico se discuten bien en George, Theology of the Reformers , 146–47. Lutero enfrentó un desafío similar.

37 . Para una excelente, hasta -a- fecha bibliografía sobre Calvino de ambas obras primarias y secundarias, véase George, teología de los reformadores , 259-64. Es extraordinario que en su Neumatología: El Espíritu Santo en perspectiva ecuménica, internacional y contextual , Veli - Matti Kärkkäinen no tenga una sección en sí de neumatología reformada y solo una referencia a Calvino en el libro, según el índice.

38 . Benjamin Breckinridge Warfield, "John Calvino el teólogo", en Calvino y Augustine , ed. Samuel G. Craig (Filadelfia: Presbiteriano y Reformado, 1956), 485.

39 . Willem Balke, citado en un excelente artículo de Eifon Evans, "John Calvino: Teólogo del Espíritu Santo", R&R 10, no. 4 (2001): 94.

40 . Calvino, Institutos , 1.7. La afirmación de Balke también es apoyada por los comentarios de Calvino. Por ejemplo, al comentar sobre Ezequiel, Calvino escribe: "Para que sepamos que la palabra externa no sirve de nada por sí misma, a menos que esté animada por el poder del Espíritu". Juan Calvino,Comentario sobre los primeros veinte capítulos del Libro de El profeta Ezequiel , trad. Thomas Myers (Edimburgo: Calvino Translation Society, 1849), 108.

41 . Calvino, Institutos , 1.7.4.

42 . Ibídem.

43 . Sobre el Espíritu como persuasor, y con un endeudamiento reconocido con Calvino, vea la discusión en Bernard L. Ramm, El Dios que hace la diferencia: un llamado cristiano a la razón (Waco, TX: Word Books, 1972), 38–44.

44 . Calvino, Institutos , 4.19.9.

45 . Ibid., 4.15.1.

46 . Ibid., 4.15.5.

47 . Ibid., 4.15.15.

48 . Ibid., 4.17.10.

49 . Ibid., 4.18.19.

50 . Ibid., 4.14.9.

51 . Este punto está bien hecho por Lewis B. Smedes, Unión con Cristo: una visión bíblica de la nueva vida en Jesucristo , 2ª ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), 11.

52 . Calvino, Institutos , 3.1.1. Calvino se dirige al cap. 1 del libro 3 es: "Las cosas que se hablan acerca de Cristo nos benefician con el funcionamiento secreto del Espíritu", y la de la primera sección es "El Espíritu Santo como el vínculo que nos une a Cristo".

53 . Una laguna sorprendente en George, Teología de los reformadores , es que no hace referencia a la unión con Cristo por el Espíritu en su tratamiento de la doctrina de la vida en el Espíritu de Calvino, 231–43.

54 . Smedes, Unión con Cristo , 10.

55 . Calvino, Institutos , 3.1.1.

56 . Ibid., 3.1.4.

57 . Ibid., 2.2.13.

58 . Ibid., 2.2.14-16.

59 . Ibid., 2.17.

60 . Ibid., 2.18.

61 . Donald K. McKim, Diccionario de términos teológicos de Westminster (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 120.

62 . Calvino, Institutos , 2.2.15.

63 . Ibid., 2.2.16.

64 . Ibídem.

65 . Ibídem.

66 . Ibid., 4.1.2.

67 . Juan Calvino, "Resumen de Doctrina sobre el Ministerio de la Palabra y los Sacramentos", en Calvino: Tratados Teológicos , trad. J. K. S. Reid, LCC 22 (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 171.

68 . Jonathan Dean, ed., God Truly Worshiped: Thomas Cranmer y sus escritos (Norwich: Canterbury Press, 2012), 1. JI Packer agrega un matiz necesario aquí: "Es cierto que [Cranmer] no fue ni prolífico ni original ni argumentativo , pero esto no lo marca por sí mismo como un segundo evaluador. . . . Si los servicios de Cranmer [1549 y 1552 especialmente] pasan a formar parte de las obras maestras del culto cristiano, existe al menos la presunción de que la teología detrás de ellos también está en la clase magistral. "" Introducción ", en The Works of Thomas Cranmer , ed. G. E. Duffield (Filadelfia: Fortaleza, 1965), xvii – xviii.

69 . Decano, Dios realmente adorado , 1.

70 . Gerald Bray, La fe que confesamos: una exposición de los treinta y nueve artículos (Londres: Latimer, 2009), 1. Énfasis originalmente en negrita pero aquí en cursiva. Cranmer fue martirizado en 1556, por lo que los artículos a considerar son los Cuarenta y dos artículos de 1553, y el Libro de oraciones es el de 1552.

71 . Stephen Neill, anglicanismo , 4ª ed. (Nueva York: Oxford University Press, 1982), 79.

72 . En Dean, God Truly Worshiped , 165. Los cuarenta y dos artículos fueron escritos por primera vez en latín por Cranmer. Como señala Gerald Bray, "Los cuarenta y dos artículos no eran solo declaraciones de posición sobre puntos de doctrina en disputa, sino una exposición general de lo que [Cranmer] creía que la iglesia debía creer". Ver Bray, Faith We Confess , 8.

73 . En Dean, God Truly Worshiped, 169–70.

74 . Thomas Cranmer, "Prefacio a la Biblia", en Duffield, Obras de Thomas Cranmer , 35.

75 . Ibídem.
76 . Ibídem.
77 . Sobre Cranmer como predestinario, vea la biografía definitiva de Diarmaid MacCulloch, Thomas Cranmer: A Life (New Haven, CT: Yale University Press, 1996), 211.
78 . Un punto bien hecho por Ashley Null, Doctrina del arrepentimiento de Thomas Cranmer: Renovando el poder del amor (Oxford: Oxford University Press, 2006), 215, 251.
79 . En Dean, God Truly Worshiped , 168. Se agregaron cursivas.
80 . Ibid., 167.
81 . Ashley Null, Doctrina de Cranmer , 252. Null sostiene que la fuerte doctrina de Cranmer sobre la "elección incondicional" protegía "la gratuidad absoluta de esta fe salvadora". Ibid.
82 . En Dean, God Truly Worshiped , 167–68.
83 . Ibid., 168.
84 . G. W. Bromiley, Thomas Cranmer: Teólogo (Nueva York: Oxford University Press, 1956), 83.
85 . Ibid., 82.
86 . "Los cuarenta y dos artículos", en Documentos de la Reforma inglesa, 1526–1701 , ed. Gerald Bray (Cambridge: James Clarke, 2004), 301, https: // books .google .com / books ? Id = UGi6 W W t z k J Y C & pág . He alterado el texto en la traducción de Bray del latín en un momento dado. Él colocó "por el Espíritu Santo" entre paréntesis, indicando que era una adición posterior. Sin embargo, el latín de 1553 dice " por Spiritum Sanctum ". En consecuencia, he quitado sus corchetes.

87 . En la lectura de la historia de la iglesia por parte de Cranmer, Satanás fue desencadenado, como en Apocalipsis 20, unos mil años después de Cristo, y el Cuarto Concilio de Letrán de 1215 que respaldó oficialmente la doctrina de la transubstanciación fue evidencia de la pérdida de Satanás. Ver Graham A. Cole, “Las opiniones de Cranmer sobre la Biblia y el Príncipe cristiano: un examen de sus escritos y los formularios eduardianos” (tesis de la Universidad de Sydney, 1983), 49–54.
88 . Bromiley, Thomas Cranmer: Teólogo , 79.
89 . MacCulloch, Cranmer , 392.
90 . Este es el juicio de George, teología de los reformadores , 269. Para una excelente, hasta -a- fecha bibliografía sobre Simons de ambas obras primarias y secundarias, véase ibíd., 323-25.
91 . George hace bien este punto en Teología de los reformadores , 310.
92 . Menno Simons, "Foundations", citado en Anabaptism in Outline: Selected Primary Sources , ed. Walter Klaassen, Clásicos de la Reforma Radical 3 (Waterloo, ON: Herald, 1981), 151.

93 . Este aspecto de la teología de Simons se discute bien en George, Theology of the Reformers , 291. El reformador magisterial Thomas Cranmer pensó que los apócrifos valían la pena leerlos con provecho, pero que no debía construirse ninguna doctrina sobre ellos. El artículo 6 del Libro de Oración Común dice:

> Y los otros libros (como dice Hierome [Jerome]) la Iglesia leyó, por ejemplo, la vida y la instrucción de los modales; pero sin embargo, no los aplica para establecer ninguna doctrina; Estos son los siguientes:
> El Tercer Libro de Esdras, El resto del Libro de Ester,
> El Cuarto Libro de Esdras, El Libro de la Sabiduría,
> El libro de Tobías, Jesús el hijo de Sirach,
> El libro de Judith, Baruc el profeta,
> La canción de los tres niños, La oración de Manasses,
> La historia de Susanna, El primer libro de los Macabeos,
> De Bel y el Dragón, El Segundo Libro de los Macabeos.

94 . George, Teología de los reformadores , 269. Véase también la discusión de Werner O. Packull, “Introducción a la teología anabautista”, en Bagchi y Steinmetz, Cambridge Companion to Reformation Theology , 194–219, esp. 218.
95 . Citado en George, Teología de los reformadores , 295.
96 . Citado en ibid., 308.
97 . Simons, "Foundations", en Klaassen, Anabaptism , 188.
98 . Citado en George, Teología de los reformadores , 309.

99 . Max Gübel escribió en 1848: "La característica esencial y distintiva de esta iglesia [anabaptista] es su gran énfasis en la conversión y regeneración personal real de cada cristiano a través del Espíritu Santo". Citado en George, Teología de los reformadores , 280 .
100 . Citado en George, Teología de los reformadores , 281.
101 . Menno Simons, "El nuevo nacimiento", en Kärkkäinen, Espíritu Santo y Salvación , 189.
102 . Olson, La historia de la teología cristiana , 423.
103 . Citado en George, Teología de los reformadores , 300.
104 . Menno Simons, “Foundations”, en Klaassen, Anabaptism , 187.
105 . Ibídem.
106 . George Huntston Williams y Angel M. Mergal, editores, Escritores espirituales y anabautistas , LCC 25 (Louisville:

Westminster John Knox, 2006), 261.

107 . Menno Simons, "Cuenta de excomunión", en Klaassen, Anabaptism , 229.

108 . La prohibición está bien discutida en George, Theology of the Reformers , 312.

109 . Por el contenido de este párrafo, estoy en deuda con Menno Simons, "Sobre la prohibición: preguntas y respuestas de Menno Simons", en Williams and Mergal, Spiritual and Anabaptist Writers , 263–71, passim.

12

Unión con Cristo

J. V. Fesko

RESUMEN

XVI - siglo teólogos de todo tipo (Luterana, Reformada, católica, Arminiana y sociniano) defendieron la doctrina de la unión con Cristo. Los teólogos protestantes (luteranos y reformados) se hicieron eco de las formulaciones medievales anteriores de la doctrina, especialmente la de Bernardo de Clairvaux, pero distinguieron entre la justificación y la santificación para argumentar que la justificación del creyente se basa únicamente en la justicia imputada de Cristo. Esto está en contraste con las formulaciones católica y más tarde puesto - Reformadesarrollos, como los de Jacobus Arminius y Faustus Socinus. Los puntos de vista católicos romanos y arminianos mantuvieron la importancia y la necesidad de la unión con Cristo, pero combinaron la justificación y la santificación. Los socinianos sostenían que los creyentes se unen a Dios a través de un poder impersonal que fluye hacia Cristo, no la morada personal de Cristo por el Espíritu. Estas opiniones divergentes proporcionan un telón de fondo para apreciar las características únicas de las formulaciones protestantes de la unión con Cristo. [1]

Introducción

Una lectura superficial del Nuevo Testamento imprime rápidamente al lector

la frecuencia de la frase "en Cristo" (o "en él"), que denota la doctrina de la unión con Cristo. [2] Esta frase aparece repetidamente en todo el corpus paulino, que naturalmente ha producido una reflexión significativa sobre esta doctrina a lo largo de la historia de la iglesia, pero especialmente dentro de la Reforma Protestante, que se ha caracterizado como un renacimiento del paulinismo. Pero, ¿qué, precisamente, enseñaron los reformadores protestantes con respecto a la doctrina de la unión con Cristo? ¿Cómo lo definieron? Y, en términos más generales, ¿cómo se comparan las formulaciones de la Reforma con los puntos de vista católicos, arminianos y socinianos? Antes de continuar, es importante presentar un jardín - variedadDefinición de la doctrina para establecer sus parámetros. Por muy tentador que podría ser la de citar a una fuente o una definición contemporánea, es metodológicamente preferible emplear una temprana - moderna definición de manera que vistas históricas de la Reforma ocupar un lugar central en lugar de las versiones posteriores de la doctrina.

Un ejemplo de ello viene de Girolamo Zanchi (1516-1590), una segunda - generaciónReformador. Zanchi explicó la unión con Cristo en una confesión personal, que pretendía reemplazar la Segunda Confesión Helvética (1566), escrita por Heinrich Bullinger (1504–1575). La confesión de Zanchi, por lo tanto, fue escrita para una amplia aceptación y presenta lo que él creía que eran convicciones comunes acerca de la doctrina. Zanchi escribió que la participación en la justicia y la salvación depende totalmente de una necesaria comunión con Cristo. Describió esta unión como triple: “Uno, que una vez se hizo en nuestra naturaleza; otra, que se hace diariamente en las personas de los elegidos, que aún se desvían del Señor; y el último, que será lo mismo que el Señor en nuestras personas cuando estén presentes con él, a saber, cuando Dios estará en todos nosotros ”. La primera unión implica la encarnación del Hijo como un ser humano. La segunda unión es cuando Cristo místicamente mora en los creyentes, a los que Pedro llama participación en la naturaleza divina (2 Pedro 1: 4). La tercera unión es la glorificación del pecador.[3] De esta descripción y definición funcional se desprende de inmediato que la unión con Cristo tiene un alcance más amplio que las versiones contemporáneas de la doctrina. Las declaraciones de Zanchi abarcan la cristología, la soteriología y la escatología, mientras que las definiciones contemporáneas a veces se centran principalmente en la soteriología. [4]

Con esta descripción básica en la mano, este capítulo procederá a examinar los puntos de vista de la Reforma sobre la unión con Cristo, principalmente a través de las principales figuras de la Reforma, como los teólogos luteranos Martin Luther (1483–1546), Philipp Melanchthon (1497–1560), Andreas Osiander (1498-1552), y Martin Chemnitz (1522-1586), y los teólogos reformados Peter Martyr Vermigli (1499-1562), Juan Calvino (1509-1564), Wolfgang Musculus (1497-1563) y Zanchi. Al muestrear las formulaciones de estos teólogos luteranos y reformados, podremos identificar los elementos principales y los contornos de la unión con Cristo de acuerdo con los reformadores. La segunda parte del ensayo comparará y contrastará las formulaciones protestantes con las ofrecidas por los teólogos católicos romanos, principalmente a través de la lente del Concilio de Trento (1545-1563). y también examinaremos brevemente los puntos de vista socinianos sobre la unión con Cristo, principalmente a través de los escritos de Faustus Socinus (1539–1604) y el Catecismo racoviano (1605), así como a través de las obras de Jacobus Arminius (1560–1609). Aunque los puntos de vista socinianos y la formulación de la unión de Arminio van más allá de la Reforma, proporcionan un contexto histórico más amplio mediante el cual podemos apreciar y comprender mejor las opiniones protestantes en la Reforma. Si solo tuviéramos que examinar los entendimientos protestantes, sería como pintar una figura solitaria en un lienzo en blanco. Tan interesante como podría ser la figura solitaria, solo el contexto circundante de la pintura cuenta el resto de la historia. Comparando y contrastando católicos romanos, socinianos,

Precursores medievales

En cualquier estudio de la enseñanza moderna protestante moderna, es importante señalar que la Reforma no fue una ruptura completa con el pasado teológico. La Reforma fue un movimiento de *reforma* , lo que significa que buscó corregir errores, no crear una comprensión completamente nueva de la Biblia. Tal observación es necesaria cuando consideramos la doctrina de la unión con Cristo. Algunos, en los últimos tiempos, han presentado la doctrina como si fuera exclusiva de la Reforma, y específicamente a la idea innovadora de Juan Calvino. [5] Pero tal narrativa tiene más que ver con la tradición y el mito de la Reforma que con los hechos reales de la historia. Mucho antes de la Reforma, teólogos como Tomás de Aquino (1225–1274) y Thomas à Kempis (1380–1471) escribieron acerca de la unión con Cristo.

[6]Aquino sostuvo que la encarnación establece una unión entre Dios y el hombre (generalmente considerada) a través de la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo. [7] Sin embargo, uno de los teólogos más famosos que expuso sobre la doctrina fue Bernard de Clairvaux (1090–1153), que hizo famoso en sus sermones sobre el Cantar de los Cantares. [8] Los sermones de Bernardo están repletos de referencias a la doctrina de la unión con Cristo. De hecho, Bernard discutió la unión en términos de una doble gracia: el arrepentimiento y la perseverancia. [9]

Una de las obras más importantes para comprender la vasta gama de puntos de vista durante la Edad Media es la de Jean Gerson (1363–1429) y su tratado *De Mystica Theologia Speculativa* (*On Mystical Speculathology*). [10] En su obra, Gerson identificó una serie de puntos de vista diferentes, como el de Peter Lombard (ca. 1090–1160), quien propuso que la unión es la morada del Espíritu Santo por la cual los pecadores pueden amar a Dios. De esta manera, Dios está en nosotros, y nosotros estamos en Dios. [11] Gerson identificó otro punto de vista, uno que empleó varias analogías diferentes para expresar la doctrina, como cuando una gota de agua se libera en una botella de vino fuerte:La gota de agua pierde sus propiedades y se absorbe completamente en el vino. Tal es la naturaleza de la unión con Cristo según Agustín (354–430), afirmó Gerson. [12] Gerson atribuyó otra variación a Bernard, quien argumentó que a través del amor, el alma humana se abandona a sí misma y su cuerpo y pasa completamente a Dios. [13] Esta particular imagen y expresión finalmente se abrió camino en los primeros escritos de un joven Martín Lutero, en sus conferencias de 1517 sobre Romanos. [14]

Otra voz que eventualmente alimentaría el desarrollo de los puntos de vista de la Reforma sobre la unión con Cristo fue el jefe de la orden monástica de Lutero, Johann von Staupitz (ca. 1460–1524). En su sermón de 1517 "La predestinación eterna y su ejecución en el tiempo", Staupitz expuso las doctrinas de la elección y la justificación y las unió bajo la rúbrica de la unión con Cristo. Staupitz empleó la analogía del matrimonio para describir la unión entre Cristo y el creyente. Así como dos personas se vuelven una en matrimonio, así sucede con Cristo y el creyente. Cristo le dice a la iglesia o al creyente: "Te acepto como mío, te acepto como mi preocupación, te acepto a

mí mismo". Y a la inversa, la Iglesia, o el alma, le dice a Cristo: "Te acepto como mía, tú eres mi preocupación, te acepto en mí". [15]Staupitz, como Aquino antes que él, también conectó la unión con Cristo a la encarnación. [16]

Todos estos teólogos medievales (Bernardo, Aquino, Gerson y Staupitz) emplearon la doctrina de la unión con Cristo. Gerson también notó que hay varias maneras de explicar la naturaleza de la unión entre Cristo y el creyente. Otra característica de estos puntos de vista medievales era conectar la unión no solo con la soteriología, sino también con la cristología, es decir, a través de la unión hipostática. El Hijo se une a toda la humanidad en un sentido general, no redentor, en virtud de su encarnación.

Perspectivas de la Reforma sobre la Unión con Cristo

Vistas Luteranas

Cuando cruzamos el umbral de la Reforma, asociado popularmente con el 31 de octubre de 1517, el día en que Lutero clavó sus *noventa y cinco tesis* en la puerta del castillo en Wittenberg, encontramos muchos de los mismos temas de *unión con Cristo* en la teología de los reformadores protestantes. . Pero donde los teólogos medievales no pudieron distinguir entre las doctrinas de la justificación y la santificación, los teólogos protestantes tomaron un camino diferente. Lutero escribió la famosa frase de una *iustitia aliena* , una "justicia ajena". Es decir, cuando un creyente es declarado justo ante el tribunal divino, el veredicto no se basa en sus buenas obras, sino en la justicia ajena de Jesús . [17]La justificación, por lo tanto, no se logró por la fe formada por el amor (*fides charitatae formata*) o la fe por obra del amor, una visión común entre los teólogos medievales como Lombard y Aquino. [18] Más bien, Lutero argumentó que Cristo, no el amor, era la forma de la fe. [19] A este respecto, Lutero sostuvo: "Cristo, que es agarrado por la fe y que vive en el corazón, es la verdadera justicia cristiana". [20] A causa de esta justicia ajena, la justicia perfecta de Cristo, Dios le da justicia a los creyentes. [21]

Con este énfasis en la justicia ajena de Cristo, Lutero envolvió su comprensión de la justificación en la doctrina de la unión con Cristo:

> En lo que respecta a la justificación, Cristo y yo debemos estar tan unidos que Él vive en mí y yo en Él. ¡Qué maravillosa manera de hablar! Porque Él vive en mí, cualquiera que sea la gracia, la justicia, la vida, la

> paz y la salvación que hay en mí, es todo de Cristo: sin embargo, también es mío, por la consolidación y el apego que son a través de la fe, por lo cual nos convertimos en un solo cuerpo. en el espiritu. [22]

A diferencia de sus predecesores medievales, a excepción de Staupitz, Lutero fundamentó la justificación en la justicia extraterrestre. Pero al igual que sus antepasados medievales, expresó su comprensión de la redención bajo la rúbrica de unión con Cristo. Sin embargo, solo porque Lutero distinguió la justificación y la santificación no significaba que despreciaba a este último. Para Lutero, la unión con Cristo era el contexto desde el cual el creyente podía proceder a manifestar buenas obras. Al utilizar imágenes que responden a Bernard, Lutero describió la unión y la santificación de la siguiente manera:

> Por la fe estamos en Él y Él está en nosotros (Juan 6:56). Este Novio, Cristo, debe estar solo con Su novia en su habitación privada, y toda la familia y la familia deben ser rechazadas. Pero más tarde, cuando el Novio abre la puerta y sale, deja que los sirvientes regresen a cuidarlos y les sirvan comida y bebida. Entonces que comiencen las obras y el amor. [23]

Para Lutero, la unión con Cristo fue el anillo que envuelve a la gema, la fuente y fuente suprema de la santificación de un creyente y las buenas obras. [24]

Teniendo en cuenta el estado de Lutero como primera - generación de reformador, que tenía la ventaja y la libertad para arar el barbecho subterráneas a ser un pionero. Se apoyó en otros teólogos, como Philipp Melanchthon, el colega y compañero de Lutero, para defender la fortaleza teológica que construyó Lutero. Por ejemplo, Melanchthon fue responsable de escribir la Confesión de Augsburgo (1530), la primera expresión confesional de la teología luterana. Además, a lo largo de sus escritos, Melanchthon defendió vigorosamente la doctrina de la justicia imputada. Dados los grandes esfuerzos a los que se dirigió para defender la naturaleza forense de la justificación, algunos concluyen erróneamente que Melanchthon no se aferraba a una doctrina de unión con Cristo. [25]Se sugiere, en cambio, que la justificación era simplemente un soporte - sola doctrina. [26] Y en lugar de que la unión con Cristo sirven de todo - que abarca rúbrica a través del

cual el creyente recibe la justificación y la santificación, Melanchthon supuestamente cree que la justificación era la fuente y la causa de la santificación. La historia, sin embargo, revela una imagen diferente.

Melanchthon creyó que, en la salvación, había dos beneficios principales o "cosas" (*zwei Ding*), el perdón de los pecados y el don de la presencia de Dios en la presencia, y que Cristo obtiene ambas cosas a través de su mérito. [28] Melanchthon describió la unión con Cristo de la siguiente manera:

> No decimos que Dios está presente en ellos como el poder del sol en la obra sobre las venas de la tierra, sino que el Padre y el Hijo están presentes, respirando al Espíritu Santo en el corazón del creyente. Esta presencia o morada es lo que se llama renovación espiritual. Esta unión personal, sin embargo, no es lo mismo que la unión de las naturalezas divina y humana en Cristo, sino que es una morada como alguien que vive en un domicilio separable en esta vida. [29]

Melanchthon sostuvo que los creyentes vivían en Cristo y, por lo tanto, en unión con él. Pero al igual que Lutero antes que él, quería asegurarse de que el terreno para la aceptación del creyente antes de la barra divina se encontrara únicamente en Cristo y su obediencia. [30]

Uno de los puntos importantes a tener en cuenta sobre las declaraciones de Melanchthon con respecto a la unión con Cristo es que las hizo en el contexto de los debates con Andreas Osiander. [31] Osiander fue profesor en la Universidad de Königsberg, quien creó controversia con sus doctrinas de justificación y unión con Cristo. A diferencia de Lutero y Melanchthon, Osiander negó que la justificación fuera una declaración forense y, en cambio, afirmó que requería la morada divina para que los creyentes compartieran la justicia personal y esencial de Cristo. El punto de vista de Osiander era la justificación no por la justicia imputada, sino por la justicia interna, o la justificación por la unión con Cristo. [32]Por mucho que Melanchthon rechazó enérgicamente vista de Osiander, esto no significa que, por tanto, totalmente hundido la doctrina de la unión con Cristo en favor de un soporte - solo la doctrina de la justificación. [33] Melanchthon escribió: "Afirmamos claramente la presencia o morada de Dios en los renacidos". [34] Sin embargo, estipuló cuidadosamente la relación entre la morada y la justificación de la siguiente manera:

> Aunque Dios habitó en Moisés, Elías, David, Isaías, Daniel, Pedro y Pablo, ninguno de ellos afirmó ser justo ante Dios a causa de esta morada o de su renovación, sino a causa de la obediencia del Mediador y Su graciosa intercesión, ya que, en esta vida, los restos del pecado todavía estaban en ellos. [35]

Melanchthon creyó que Osiander cometió un error al apartar el fundamento de la justificación de la justicia ajena de Cristo y trasladarla al creyente, que era el problema con la doctrina católica romana de la justificación. Melanchthon explicó,

> Osiander hace una publicación especial de este artículo y sostiene que el hombre es justo a causa de la morada de Dios, o a causa de la morada de Dios, no a causa de la obediencia del Mediador, y no por la justicia imputada del Mediador. por la gracia. Él corrompe la proposición "Por la fe somos justificados" en "Por la fe estamos preparados para que podamos llegar a ser justos por otra cosa", es decir, la morada de Dios. Así, en realidad, está diciendo lo que dicen los papistas: "Somos justos por nuestra renovación", excepto que menciona la causa donde los papistas mencionan el efecto. Somos justos cuando Dios nos renueva. [36]

Melanchthon estaba preocupado de que la justificación por la unión con Cristo , es decir, la morada, no era muy diferente de los puntos de vista católicos romanos. Creía que Osiander hizo que la justificación se basara en la causa (la presencia residente de Cristo), mientras que los católicos romanos hicieron que la justificación se basara en el efecto (las buenas obras producidas por la presencia de Cristo a través de la disposición de un *habitus* o justicia infundida). [37]Ambos puntos de vista comprometieron la naturaleza extraña de la justicia imputada de Cristo. Así que Melanchthon mantuvo la doctrina de la unión con Cristo, pero distinguió entre la justicia imputada y la morada divina para no mover el fundamento legal de la justificación de Cristo al creyente. El rechazo de Melanchthon a los puntos de vista de Osiander fue recibido positivamente por la tradición confesional luterana y se incorporó de manera sustancial a la Fórmula de Concordia (1577). [38] Además, la Fórmula de Concordia también elogió el comentario de 1535 de Lutero sobre Gálatas como una "maravillosa y magnífica exposición" del "sublime y sublime

artículo sobre la justificación ante Dios", lo que significa que los redactores de la Fórmula mantuvieron la compatibilidad de Melanchthon's y Luther's Opiniones sobre la justificación y la unión con Cristo.

Antes de proceder a discutir los puntos de vista reformados sobre la unión, debemos observar que algunos teólogos luteranos, como Martin Chemnitz, discutieron la doctrina en relación con la encarnación. Chemnitz creía que la salvación requería no solo la imputación de la justicia de Cristo, sino también la encarnación. A través de la encarnación, el divino Hijo de Dios asumió la naturaleza humana y, por lo tanto, unió la divinidad y la humanidad, "para que no tengamos más dudas de que Su carne es de la misma sustancia que la nuestra y que podamos estar seguros de que la encarnación de el Hijo de Dios contribuye a la restauración de nuestra propia concepción, nacimiento y naturaleza entera. ” [39] A este respecto, Chemnitz creía que la encarnación telegrafiaba la futura unión entre el pecador y Dios. [40] Para Chemnitz, la unión con Cristo y la encarnación fueron de la mano:

> Porque Cristo imparte y produce Sus bendiciones sobre nosotros mediante la comunicación de Él mismo y la unión consigo mismo. Él no hace esto mediante la comunicación y el intercambio de solo Su naturaleza divina, sino también de la de Su carne y sangre (que se mencionan expresamente varias veces en Juan 6). La fe que capta, sostiene y aplica a Cristo a sí misma se apoya no solo en su naturaleza divina, sino particularmente en la naturaleza que se relaciona con nosotros y de la misma sustancia que nosotros, en la cual Él realizó la obra de redención. [41]

Chemnitz mantuvo la doctrina de una justicia imputada y, como Lutero y Melanchthon, enfatizó que esta justicia extraña vino a través de la unión con Cristo: una comunión, una comunión o una *koinonia* entre Cristo y el creyente, mediante la cual este último comparte la naturaleza divina. 1: 4). [42]

Vistas reformadas

En el ala reformada de la Reforma protestante, los teólogos estaban igualmente ansiosos por afirmar la doctrina de la unión con Cristo. [43] Un

teólogo reformado que escribió sobre la doctrina fue John Calvino. Como segundo - generación de reformador, Calvino irrumpió en la escena con la publicación de sus 1536 *Institutos de la Religión Cristiana* . [44] Esta edición inicial de los *Institutos*.es un volumen bastante delgado en contraste con la edición definitiva de 1559; Tiene capítulos sobre la ley, el Credo de los Apóstoles, la Oración del Señor, los sacramentos, los cinco sacramentos falsos y la libertad cristiana. Calvino no trató la doctrina de la justificación, por ejemplo, en esta edición inicial. Sin embargo, para 1539, cuando Calvino emitió una segunda edición ampliada, incorporó la unión con Cristo en su capítulo recién agregado sobre la justificación. Calvino escribió famoso,

> Cristo, dado a nosotros por la bondad de Dios, es aprehendido y poseído por nosotros por la fe, por una participación de la cual recibimos especialmente dos beneficios. En primer lugar, por su inocencia reconciliada con Dios, tenemos en el cielo un Padre propicio en lugar de un juez; En el siguiente lugar, siendo santificados por su Espíritu, nos dedicamos a la inocencia y la pureza de la vida. [45]

Desde un punto de vista, Calvino se hizo eco de la construcción de Bernard de la unión con Cristo y, como el médico medieval, habló de una doble gracia. Pero a diferencia de Bernard, quien denominó la doble gracia como arrepentimiento y perseverancia, Calvino los identificó como justificación y regeneración, o santificación. [46]

Tan famoso como los *Institutos* de Calvino son por su lenguaje sobre el doble beneficio de la unión con Cristo, el famoso reformador de Ginebra no dio detalles sobre la doctrina de la unión con Cristo con gran especificidad. No hay un lugar o tratado en particular, por ejemplo, donde Calvino explicó esta doctrina. En muchos aspectos, simplemente asumió la categoría y la empleó a lo largo de sus escritos. [47] Sin embargo, el único lugar donde aparecen detalles sobre su comprensión de la unión con Cristo es en varias cartas de Peter Martyr Vermigli a Calvino y Theodore Beza (1519–1605).

Vermigli mantuvo correspondencia con los dos teólogos de Ginebra en la primavera de 1555, y el tema principal de discusión fue la unión con Cristo. En sus cartas a Beza y Calvino, Vermigli expone una triple doctrina de la

unión con Cristo. Comenzó con la unión encarnacional: la unión universal que Cristo comparte con todas las personas en virtud de su encarnación como hombre. Vermigli basó esta unión, que él denominó la *unión natural* , en su comprensión de Hebreos 2:14. [48]

La segunda unión que Vermigli identificó llamó una *unión espiritual* . En su carta a Calvino, Vermigli describió estas dos uniones de la siguiente manera: “Tenemos aquí, hasta ahora, dos comuniones con Cristo. Uno es natural, el cual derivamos a través de nuestro origen de nuestros padres: el otro es efectuado por el Espíritu de Cristo por el cual somos, desde nuestra propia regeneración, renovados al estilo de Su gloria ". [49]

Vermigli denominó a la tercera unión una unión *mística* , que descansa entre las uniones naturales y espirituales: "Otorgamos y creemos que tiene que haber un medio, que es secreto, entre el principio y el final de este tipo de comunión". [50] Por lo tanto, Vermigli propuso una triple unión: encarnacional, mística y espiritual. Es importante señalar en este punto el acuerdo de Calvino con Vermigli sobre esta triple unión: "Al dirigirme a usted, lo he mirado brevemente, con la simple idea de mostrarle que estamos totalmente de acuerdo con el sentimiento". [51]

La triple unión que afirmaron Vermigli y Calvino fue muy similar a las opiniones de Zanchi, que se presentaron al principio de este capítulo. Cabe destacar el hecho de que Zanchi estudió con Vermigli y Calvino en diferentes momentos de su vida, lo que sugiere al menos dos de las fuentes de las opiniones de Zanchi sobre la unión. Esta triple unión abarca la encarnación hasta el eschaton. Al igual que la comprensión de Calvino del doble beneficio de la unión, a saber, la justificación y la santificación, Vermigli ubicó los mismos dos aspectos de la redención en la unión media, secreta y mística que los creyentes comparten con Cristo. Vermigli escribió,

> A su debido tiempo, la fe se respira en los elegidos, por lo que pueden creer en Cristo; y así no solo tienen la remisión de los pecados y la reconciliación con Dios (en donde consiste el método verdadero y sólido de la justificación), sino que, además, reciben la influencia renovadora del Espíritu por la cual nuestros cuerpos también, nuestra carne, sangre y naturaleza, se hacen capaces de la inmortalidad, y se vuelven cada día más y más conformes con Cristo (*Christiformia*), por así decirlo. [52]

Vermigli explicó además la naturaleza de esta unión mística:

> Pero creo que entre estas [uniones naturales y espirituales] hay una intermedia [unión mística], que es la fuente y el origen de toda la semejanza celestial y espiritual que obtenemos, junto con Cristo. Es aquello por lo cual, tan pronto como creemos, obtenemos a Cristo mismo, nuestra verdadera cabeza, y somos hechos sus miembros. De donde proviene la Cabeza (como dice San Pablo [Efesios 4: 15–16]), su Espíritu fluye y se deriva de nosotros a través de las articulaciones y los ligamentos, como sus miembros verdaderos y legítimos. Esta comunión con nuestra Cabeza es anterior, en la naturaleza al menos, si no a tiempo, a esa comunión posterior que se introduce a través de la renovación. [53]

El argumento general de Vermigli, al que Calvino dio su aprobación, es que la unión natural conduce a la unión mística, la morada del creyente por la cual recibe su justificación, que sigue su unión espiritual, una que encuentra su consumación en la vida del creyente. La glorificación completa, su transformación total a la imagen y semejanza de Cristo.

Al igual que sus contrapartes luteranas, los teólogos reformados abrazaron y emplearon la doctrina de la unión con Cristo, y estaban igualmente preocupados por refutar las enseñanzas de Andreas Osiander. De hecho, en la edición definitiva de 1559 de sus *Institutos* , Calvino agregó siete párrafos nuevos específicamente para refutar los puntos de vista de Osiander. [54] Calvino estaba preocupado porque Osiander había introducido su "monstruosa noción de justicia esencial" y porque varios luteranos acusaron al mismo Calvino de tener una visión similar a la de Osiander. [55]Si alguna vez hubo un momento en que Calvino se hubiera sentido tentado a abandonar la doctrina de la unión con Cristo, ciertamente se habría enfrentado a la doctrina de Osiander. Pero al igual que sus homólogos luteranos, en lugar de rechazar la doctrina, Calvino hizo distinciones cuidadosas. Calvino escribió: “Él dice que somos uno con Cristo. Esto lo admitimos; pero al mismo tiempo negamos que la esencia de Cristo se mezcle con la nuestra. ” [56] En un pasaje que hace eco de la declaración anterior de 1535 de Lutero, enfatizando temas similares, a saber, que somos cimentados a Cristo a través de la fe y, por lo

tanto, nos hacemos uno con él para recibir. Su justicia imputada, Calvino escribió,

> Por lo tanto, atribuyo la mayor importancia a la conexión entre la cabeza y los miembros; a la morada de Cristo en nuestros corazones; en una palabra, a la unión mística por la cual lo disfrutamos, de modo que al ser nuestro, él nos hace partícipes de las bendiciones con las que está provisto. Entonces, no lo contemplamos a distancia de nosotros mismos, para que su justicia pueda ser imputada a nosotros; pero como lo hemos puesto, y estamos incrustados en su cuerpo, y porque se ha dignado a unirnos a sí mismo, por lo tanto nos gloriamos en la participación de su justicia. [57]

Calvino se contentó con seguir empleando la doctrina de la unión con Cristo, pero tuvo cuidado, al igual que sus homólogos luteranos, de distinguir entre la morada divina y la justicia imputada.

De hecho, estudios recientes han ofrecido un análisis detallado de la refutación de Osiander por Calvino y determinaron que Calvino se basó en varios teólogos luteranos, incluido Melanchthon, para construir su propia formulación. [58] Calvino probablemente se valió del comentario de 1556 de Melanchthon sobre Romanos, donde este último ofreció una serie de argumentos contra Osiander antes de exponer la doctrina de la justificación. Los paralelos entre los dos reformadores aparecen en varios frentes. Ambos apelan a (1) el hecho de que el lenguaje de la justificación es la terminología hebrea; (2) la naturaleza inseparable pero distinta de la justificación y la santificación; (3) la experiencia del creyente acerca de las huellas del pecado que permanecen en los pecadores justificados; y (4) la conciencia del creyente. [59]Esto no quiere decir que Melanchthon y Calvino refutaran a Osiander exactamente de la misma manera; Ciertamente hay algunas diferencias entre ellos. Pero en general, los teólogos reformados y luteranos se opusieron por igual y de manera similar a la construcción de Osiander de la unión con Cristo.

Como se ha señalado en la introducción, una de las más completa - esférico declaraciones acerca de la unión con Cristo viene de la confesión de la fe de Zanchi. A diferencia de Calvino, quien trató a los sindicatos de forma

esporádica en sus *Institutos* , Zanchi cubrió el tema como un encabezado importante en su confesión. Esta estructura organizativa es el resultado de las propias reflexiones de Zanchi sobre esta doctrina, una que se originó de su obra exegética sobre la epístola de Pablo a los efesios. Zanchi escribió una excursión doctrinal que apareció originalmente en su comentario sobre Efesios y que luego se tradujo y publicó por separado como un tratado por derecho propio. [60]Zanchi argumentó que la primera unión, la natural, es el medio por el cual Cristo entró en la condición humana para que las personas pecaminosas pudieran participar de la segunda unión y así obtener acceso a su satisfacción. [61] En esta segunda unión, los redimidos se unieron e incorporaron a Cristo por el poder del Espíritu Santo. [62] Pero a pesar de que esta unión era espiritual, Zanchi estaba dispuesto a argumentar que, sin embargo, era verdadera y real. A pesar de que los creyentes permanecían en la tierra, estaban verdaderamente unidos al cuerpo y al alma de Cristo, que estaba sentado y reinando en el cielo. [63]Zanchi hizo un llamado a dos textos para apoyar estas afirmaciones: 2 Pedro 1: 4, que somos "participantes de la naturaleza divina" y Efesios 5:30, que somos "miembros de su cuerpo", hueso de sus huesos y carne. de su carne. En muchos aspectos, la confesión de Zanchi es un esbozo de su comprensión de la unión con Cristo, mientras que su excursus ofrece una completa - esférico presentación de la doctrina.

En la actualidad, las discusiones sobre la unión con Cristo generalmente tratan asuntos relacionados con la soteriología, pero durante la Reforma, la unión abarcó mucho más. Como ya hemos visto, las discusiones sindicales abarcaban la cristología, pero también abrazaban la doctrina de la Cena del Señor. [64] Wolfgang Musculus ofrece un ejemplo de una unión de conexión teológica y la Cena del Señor. En su obra principal *Loci Communes Sacrae Theologiae* (Lugares comunes de la teología sagrada), Musculus no expuso la unión con Cristo en su soteriología, aunque reconoció la categoría en su discusión de la justificación. sesenta y cincoCuando Musculus habló sobre quién debería participar específicamente en la Cena del Señor, él trazó una línea de demarcación con la doctrina de la unión con Cristo. Musculus escribió: “Primero, debemos ser miembros en el cuerpo de Cristo. Porque el que aún no está injertado en Cristo, pero aún es miembro de una ramera, del Anticristo, Satanás, no puede ser alimentado con esta carne, con el cuerpo de Cristo, es decir, la iglesia es alimentada ". [66] Sólo aquellos que están en unión

con Cristo, por lo tanto, pueden participar de la Cena y comer su carne sacramentalmente y beber su sangre.

Para los teólogos reformados, la unión con Cristo tocó la doctrina de los sacramentos porque eran los medios por los cuales los creyentes podían fortalecer y alimentar su comunión con Cristo. Unión y comunión van de la mano. En este sentido, Calvino, por ejemplo, sostuvo que para llevar a cabo la unión del creyente con Cristo, el Espíritu Santo emplea un instrumento doble: la Palabra y la Santa Cena. [67]Calvino argumentó que en la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos hay dos ministros, el externo y el interno. El ministro externo administra la Palabra vocal y los signos sagrados, mientras que el ministro interno, el Espíritu Santo, trabaja libremente en los corazones de quien elige para lograr su unión con Cristo. "Esta unión", escribió Calvino, "es una cosa interna, celestial e indestructible". [68] Por lo tanto, explicó Calvino,

> En la predicación de la Palabra, el ministro externo sostiene la palabra vocal, y es recibida por los oídos (Hechos 16:14). El ministro interno, el Espíritu Santo, verdaderamente comunica lo proclamado a través de la Palabra, que es Cristo, a las almas de todos los que lo deseen, para que no sea necesario que Cristo, o para el caso, su Palabra sea recibida a través de los órganos de la Iglesia. cuerpo, pero el Espíritu Santo efectúa esta unión por su virtud secreta, al crear fe en nosotros, por la cual nos hace miembros vivos de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. [69]

Este tipo de relación entre la unión con Cristo, la predicación y los sacramentos es común, y aparece en otros teólogos reformados, como Zanchi.

Zanchi, por ejemplo, describió la relación entre la unión y los sacramentos de una manera similar a la de Calvino:

> Creemos que su Espíritu, mediante el cual Cristo nos une a nosotros y nosotros a él, y une su carne con la nuestra y la nuestra con la suya, se comunica del mismo Cristo a nosotros por su mera gracia, cuándo, dónde y cómo nos plazca. sin embargo, normalmente en la predicación del evangelio y la administración de los sacramentos. De lo que fue un testimonio visible, que leemos, cómo en la iglesia primitiva, que abrazaron el evangelio por fe, y que fueron bautizados en el nombre de Cristo o sobre quienquiera que se pusieran las manos, además de la

gracia invisible también recibió diversas Dones sensatos del espíritu. [70]

Para Zanchi, como Calvino, la unión viene a través de la Palabra y el sacramento, pero esta unión se nutre a través de la comunión con Cristo. Observe cómo Zanchi se unió a todas estas ideas (unión, salvación, residencia, sacramentos y comunión) en la siguiente declaración:

> Con lo cual nos reunimos fácilmente, que es el fin principal tanto de predicar el evangelio como de administrar los sacramentos, es decir, esta comunión con Cristo, el Hijo de Dios encarnado, quien sufrió y murió por nosotros, pero ahora reina en el cielo e imparte salvación y vida a su elegido La comunión que se inició aquí, pero se iba a perfeccionar en el cielo, para que nosotros, mediante esta verdadera y real cópula de nosotros mismos con su carne y sangre y toda su persona, también podamos participar de la salvación eterna, que fue comprada por él y Todavía permanece y permanece en él. [71]

Zanchi no empleó los términos específicos en su explicación, pero su comprensión de la triple unión (natural, mística y escatológica) se encuentra debajo de la superficie. La cristología, la soteriología, la neumatología, la eclesiología y la escatología descansan bajo la rúbrica de la triple doctrina de la unión con Cristo de Zanchi. Recuerde una vez más que tales formulaciones fueron parte de la confesión de fe de Zanchi, una destinada a una amplia aceptación. Es decir, tales opiniones eran comunes entre los teólogos reformados. [72]

Contexto más amplio

catolicismo romano

Con el fin de apreciar y comprender la naturaleza del entendimiento protestante de unión con Cristo, que deben establecerse en el contexto de otras XVI - siglo formulaciones, sobre todo los de la Iglesia católica, socinianos, y Jacobus Arminius. Algunos análisis históricos recientes dan la impresión de que una de las grandes diferencias entre Calvino y la Iglesia Católica Romana fue que el primero enseñó la unión con Cristo, mientras que el segundo no lo hizo. [73]Tal caracterización, sin embargo, es engañosa. Primero, como se señaló anteriormente en este capítulo, varios teólogos medievales, como Aquino, à Kempis, Bernard y Gerson, escribieron acerca

de la unión con Cristo. Estas diferentes formulaciones contribuyeron a la comprensión católica romana de la unión con Cristo, que encontró su codificación principal en los pronunciamientos del Concilio de Trento. Los decretos de Trento no tienen un decreto o sesión específica que trate la unión con Cristo, pero la doctrina aparece en varios lugares, como en el decreto de justificación. Trent, por ejemplo, afirma: "Porque Jesús mismo Cristo imparte continuamente la fuerza a las que justifica, como la cabeza a los miembros de la vid y de las ramas, y esta fuerza siempre precede, acompaña y sigue sus buenas obras." [74]Trento emplea la *unión con el* lenguaje de *Cristo* , que se extrae del famoso discurso de Cristo en la vid y las ramas (Juan 15: 1-11). Por lo tanto, Trento, como los teólogos protestantes, entrelaza la justificación y la unión con Cristo.

¿Pero cómo explica Trent el origen de esta unión? El catecismo oficial creado por Trento explica,

> Por el bautismo también estamos unidos a Cristo, como miembros de su Cabeza. Por lo tanto, de la cabeza procede el poder mediante el cual los diferentes miembros del cuerpo se mueven para el desempeño adecuado de sus respectivas funciones, por lo que desde la plenitud de Cristo el Señor se difunde la gracia y la virtud divinas a través de todos los que están justificados, calificándolos. Para el cumplimiento de todos los deberes de la piedad cristiana. [75]

Según Trento, el bautismo une a las personas con Cristo. Los teólogos católicos romanos, por lo tanto, enseñaron la doctrina de la unión con Cristo. Tanto los católicos romanos como los protestantes creían que el Espíritu Santo regenera a los pecadores y los une a Cristo. Pero para Roma esto ocurre *ex opere operato* ("de la obra obra") a través de las aguas del bautismo, mientras que para los teólogos protestantes esto sucede *sola* . Los teólogos protestantes, tanto luteranos como reformados, se unieron en su énfasis en la *fideicomiso* . [76]

Por ejemplo, según Lutero, la fe era el medio por el cual Cristo habitaba a los pecadores; Para el reformador alemán, Cristo estuvo presente en la fe. [77] En contraste, Trento sostuvo que el bautismo, aparte de la fe, une a los pecadores con Cristo. En el bautismo de la persona, el agua imparte la

infusión de virtudes habituales (fe, esperanza, amor) y la morada de Cristo. El bautismo del pecador constituye su *inicial.*La justificación a través de la unión con Cristo y la infusión de estas virtudes. Mediante la fe que obra a través del amor y a través de estas virtudes infundidas, la persona bautizada busca ser más justo. En la consumación y el juicio final, Dios juzgará a la persona bautizada para determinar si es realmente justo. Solo en el juicio final, Dios pronunciará el veredicto de su justificación *final* ; Por lo tanto, para Trent y para los teólogos católicos, la justificación es doble. [78]

Las diferentes doctrinas de la unión con Cristo, informadas por entendimientos dispares de la justificación, aparecen claramente en la descripción de Lutero de los dos puntos de vista disímiles:

> Donde hablan de amor, hablamos de fe. Y mientras dicen que la fe es el mero perfil, pero el amor son sus colores vivos y su finalización, decimos en oposición que la fe se apodera de Cristo y que Él es la forma que adorna e informa a la fe como el color en la pared. Por lo tanto, la fe cristiana no es una cualidad ociosa o una cáscara vacía en el corazón, que puede existir en un estado de pecado mortal hasta que el amor aparezca para hacerla vivir. Pero si es verdadera fe, es una confianza segura y una aceptación firme en el corazón. Se apodera de Cristo de tal manera que Cristo es el objeto de la fe, o más bien no el objeto sino, por así decirlo, el que está presente en la fe misma. [79]

Las diferencias entre las dos vistas son palpables. Trent presenta una doctrina de la justificación por la unión con Cristo, que viene inicialmente por el bautismo y se complementa con las buenas obras del creyente y Cristo - morar esfuerzos para lograr su justificación final. [80] Los teólogos protestantes, por otra parte, sostuvieron que el Espíritu lleva a los pecadores a unirse con Cristo solo a través de la fe y que en Cristo reciben la doble gracia de la justificación y la santificación. Los teólogos reformados argumentaron que la Palabra y los sacramentos desempeñan un papel en la unión de los pecadores con Cristo, pero no de la *operación ex opere* . Para los protestantes, el Espíritu Santo, no el agua, une a las personas con Cristo solo por la fe. [81]

Socinianismo

Los teólogos socinianos ofrecieron su visión única sobre la doctrina de la unión con Cristo. La teología sociniana surgió en gran parte del cuerpo de escritos y enseñanzas de Fausto Socino, aunque escribió muy poco para las masas. Sin embargo, el espíritu de su teología fue finalmente capturado y codificado en el Catecismo Racoviano (1605). Los socinianos eran teólogos anti - trinitarios , lo que significa que no creían en la deidad de Cristo o el Espíritu Santo. Por lo tanto, desde el principio, es evidente que la visión de Socinianos difería significativamente de los teólogos católico, luterano y reformado, todos los cuales abrazaron y promovieron la doctrina de la Trinidad. Sin embargo, esto no significa que la teología sociniana carezca de una doctrina de unión con Cristo.

El Catecismo Racoviano, por ejemplo, afirma que Jesús , que no es divino, está en unión con Dios:

> Su unión es perceptible en esto, que Dios, desde el principio del nuevo pacto, ha realizado, a través de la instrumentalidad de Cristo, y en el futuro cumplirá, todas las cosas que de alguna manera se relacionan con la salvación de la humanidad, y también , en consecuencia, a la destrucción de los impíos. [82]

El catecismo sostiene que, por lo tanto, Cristo está en unión con Dios a través del Espíritu Santo, que no es la tercera persona divina de la Trinidad, sino una "virtud o energía que fluye de Dios a los hombres y se comunica con ellos". [83] Por extensión, aquellos que creen en Cristo también están en unión con él: “Porque nadie es miembro de esta iglesia que no tenga verdadera fe en Cristo y verdadera piedad; porque por la fe somos injertados en el cuerpo de Cristo, y por la fe y la piedad permanecemos en él ” [84].

La negación sociniana de la Trinidad no significa que carecían de una doctrina de unión con Cristo. Los creyentes se unen a Cristo creyendo en él. Juntos, Cristo y su cuerpo están unidos a Dios por el poder y la energía que fluye de él hacia ambos. No están habitados por la tercera persona de la Trinidad, sino que se apoderan del poder impersonal de un dios unitario. Este tipo de construcción, obviamente, afecta la manera en que los socinianos articulan la justificación y la santificación, que los teólogos luteranos y reformados denominan la doble bendición de la unión con Cristo. En las formulaciones protestantes, la unión con Cristo otorga al creyente la morada de Cristo a través del Espíritu Santo y la justicia imputada de Cristo. Pero en las formulaciones socinianas, el creyente no recibe la justicia imputada de

Cristo.[85] Esto significa que cualquier persona unida a Cristo tuvo que rendir su propia obediencia para asegurar su justificación.

En contraste con la enseñanza clásica de la Reforma, que define la fe como confiar en Cristo, Socinus creía que la obediencia es la sustancia y la forma de la fe. Socinus señaló este punto en términos claros: "La fe que justifica es esto, la obediencia a Dios". [86] Por lo tanto, los creyentes reciben el perdón de los pecados a través de "la penitencia y una vida cambiada". [87]En el entendimiento sociniano, la unión con Cristo le brinda al creyente la oportunidad de apoderarse del poder impersonal de Dios mediante el cual puede llevar una vida cambiada de penitencia y así asegurar su justificación y vida eterna. Hay algunas similitudes entre los puntos de vista socinianos y protestantes, pero las diferencias son mucho más significativas. Para los reformadores, Cristo salva; para los socinianos, Cristo solo señala una puerta a través de la cual los creyentes deben entrar y salvarse a sí mismos por su propia obediencia. Sin embargo, tanto los reformadores protestantes como los socinianos discuten sus puntos de vista ampliamente divergentes bajo la rúbrica de unión con Cristo.

Arminianismo

Arminio representa otra variante de la doctrina de la unión con Cristo, una que tiene grandes similitudes con los puntos de vista de la Reforma pero también contrasta con ellos. Al igual que los teólogos luteranos y reformados, Arminio argumentó que la unión es una categoría teológica clave: "La teología puede ser llamada con la mayor propiedad, la unión de Dios con el hombre". [88]Los seres humanos entran en unión con Dios a través del Redentor, a través de Jesús . Por lo tanto, Arminio definió la unión con Cristo de la siguiente manera:

> Esa conjunción espiritual y más estricta y por lo tanto místicamente esencial, por el cual los creyentes, estando conectado de inmediato, por Dios el Padre y Jesús Cristo por el Espíritu de Cristo y de Dios, con Cristo mismo, y por medio de Cristo con Dios, ser uno con él y El Padre, y se hacen partícipes de todas sus bendiciones, para su propia salvación y la gloria de Cristo y de Dios. [89]

En esta etapa, Arminio abogó por una definición y formulación común de la unión con Cristo. También, al igual que los teólogos luteranos y reformados, presentó la justificación y la santificación como el doble beneficio de la unión con Cristo. [90] Pero para Arminio, la justificación no era un juicio indefectible; un creyente podría perder su estado justificado. Arminio afirmó que "era posible que los creyentes finalmente rechacen o se aparten de la fe y la salvación" .[91] A este respecto, Arminio creyó que "si David hubiera muerto en el mismo momento en que había pecado contra Urías por adulterio y asesinato, habría sido condenado a muerte eterna ". [92]

Arminio, por lo tanto, mantuvo el doble beneficio de la unión con Cristo, la justificación y la santificación, pero en su opinión, la justificación era defectuosa y dependiente de la perseverancia final del creyente. Fue un proceso en lugar de una declaración de una vez por todas , como afirmaron Lutero y otros teólogos protestantes. [93] Arminio creía que la justificación era doble y, por lo tanto, incompleta hasta el juicio final:

> Pero el final y la finalización de la justificación estarán cerca del final de la vida, cuando Dios concederá, a aquellos que terminen sus días en la fe de Cristo, encontrar su misericordia absolviéndolos de todos los pecados cometidos a través de toda la vida. sus vidas. La declaración y manifestación de la justificación estará en el juicio general futuro. [94]

La formulación de Arminius fue similar a los desarrollos luteranos posteriores con respecto a la elección, la perseverancia de los santos y una justificación defectuosa, pero está en contraste con Lutero y la tradición confesional reformada. [95]

Conclusión

Según los teólogos de la Reforma, la unión con Cristo es una doctrina clave, una que abarca varias enseñanzas como la encarnación, la soteriología (justificación y santificación), la eclesiología (incluidos los sacramentos) y la escatología. Pero solo porque alguien invoque la categoría no significa que implique automáticamente los mismos compromisos doctrinales. Los teólogos católicos, luteranos, reformados, arminianos e incluso socinianos defendían las doctrinas de la unión con Cristo. Todos estuvieron de acuerdo en que la doctrina es bíblica y, por lo tanto, necesaria, pero no todos estuvieron de acuerdo con los detalles. Todos estuvieron de acuerdo en que

hay un bosque, pero no todos vieron los mismos árboles. Dependiendo del punto de vista de uno, literalmente, el Diablo está en los detalles.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Aquino, Thomas. Summa Theologica . Reimpresión, Allen, TX: Cristianos Clásicos, 1948.

Arminio, Jacobus. Las obras de James Arminius . Traducido por James Nichols y William Nichols. 3 vols. 1825–1875. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1996.

Calvino, John. Institutos de la religión cristiana . Traducido por John Allen. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948.

Catecismo del Concilio de Trento . Traducido por John A. McHugh y Charles J. Callan. Rockford, IL: Tan Books, 1982.

Chemnitz, Martin. Las obras de Chemnitz . Traducido por Fred Kramer, Luther Poellot, J. A. O. Preus y Georg Williams. 8 vols. St. Louis, MO: Concordia, 2007.

Gerson, Jean. Selecciones de "A Deo Exivit", "Contra Curiositatem Studentium" y "De Mystica Theologia Speculativa ". Editado y traducido por Steven E. Ozment. Textus Minores 38. Leiden: Brill, 1969.

Lombardo, peter Las oraciones . Traducido por Giulio Silano. 4 vols. Fuentes medievales en traducción 42–43, 45, 48. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007–2010.

Luther, Martin. Conferencias sobre Gálatas (1535). Vols. 26–27 en las obras de Lutero . Editado por Jaroslav Pelikan. St. Louis, MO: Concordia, 1963.

Melanchthon, Philip. “Confutación de Osiander (septiembre de 1555)”. En Documentos de la Historia del Luteranismo 1517–1750 . Editado por Eric Lund. Minneapolis: Fortaleza, 2002.

Musculus, Wolfgang. Lugares comunes de la religión cristiana . Londres: R. Wolfe, 1563.

——— -. Loci Communes Sacrae Theologiae . Basilea: Johannes Hervagius, 1567.

Osiander, Andreas. Disputatio de Iustificatione (1550) . En Gesamtausgabe , 9: 422–47. Güttersloh: Güttersloh Verlagshaus, 1994.

Rees, Thomas, ed. y trans. El catecismo racoviano: con notas e ilustraciones, traducido del latín; A lo que se prefija un esbozo de la historia del unitarismo en Polonia y los países adyacentes . Londres: Longman, Hurst, Rees, Orme y Brown, 1818.

Salvard, Jean -François. La armonía de las confesiones protestantes: Exponer la fe de las iglesias de Cristo, reformada después de la Doctrina pura y santa del Evangelio, en toda Europa . Editado por Peter Hall. Londres:

John F. Shaw, 1842.

Staupitz, Johann von. "Predestinación eterna y su ejecución en el tiempo". En Los precursores de la Reforma: La forma del pensamiento medieval tardío , editado por Heiko A. Oberman y traducido por Paul L. Nyhus, 175–203. Biblioteca de Historia Eclesiástica. Cambridge: James Clark, 1967.

Vermigli, Pedro Mártir. "Vermigli a Beza". En la Biblioteca Peter Martyr . Vol. 5, Vida, cartas y sermones , traducidos y editados por John Patrick Donnelly, 134–37. Ensayos y estudios del siglo XVI 42. Kirksville, MO: Thomas Jefferson University Press, 1999.

——— -. "Vermigli a Calvino". En los espigones de unas pocas orejas dispersas durante el período de la Reforma en Inglaterra y de los tiempos que tuvieron éxito inmediato, 1553 d . C. a 1588 d . Editado y traducido por George C. Gorham. Londres: Bell y Daldy, 1857.

Zanchi, Girolamo. De Religione Christiana Fides - Confesión de la religión cristiana . Editado por Luca Baschera y Christian Moser. 2 vols. Estudios en la historia de las tradiciones cristianas 135. Leiden: Brill, 2007.

——— -. Un Tratado excelente y aprendido, del matrimonio espiritual entre Cristo y la Iglesia, y cada hombre fiel . Cambridge: John Legate, 1592.

Fuentes secundarias

Arand, Charles P., James A. Nestingen y Robert Kolb, editores. Las Confesiones Luteranas: Historia y Teología del Libro de la Concordia . Minneapolis: Fortaleza, 2012.

Billings, J. Todd. "La recepción contemporánea de Lutero y la Doctrina de Calvino de Unión con Cristo: Mapeo de un motivo bíblico, católico y reformador". En Calvino y Lutero: La relación continua , editado por R. Ward Holder, 165–82. Refo500 Academic Studies 12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

Fesko, J. V. Más allá de Calvino: Unión con Cristo y justificación en la teología reformada moderna temprana (1517–1700) . Teología histórica reformada 20. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 2012.

Hampson, Daphne. Contradicciones cristianas: las estructuras del pensamiento luterano y católico . Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Jedin, Hubert. Una historia del Concilio de Trento . Vol. 2. Las primeras sesiones en Trento, 1545–47 . Traducido por Dom Ernest Graf. Londres: Thomas Nelson and Sons, 1961.

Mattes, Marcos. "Lutero sobre la justificación como forense y eficaz". En El Manual de Oxford de la Teología de Martin Lutero , editado por Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka, 264–73. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Muller, Richard A. Calvino y la tradición reformada: sobre la obra de Cristo

y la orden de salvación . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.

Wengert, Timothy J. Defendiendo la fe: Respuestas luteranas a la Doctrina de la Justificación de Andreas Osiander, 1551–1559 . Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 65. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012.

——— -. "Philip Melanchthon y John Calvino contra Andreas Osiander: Llegando a un acuerdo con la justificación forense". En Calvino y Lutero: La relación continua , editado por R. Ward Holder, 63–88. Refo500 Academic Studies 12. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

---

1 . Me gustaría agradecer a Korey Maas y Robert Kolb por leer un borrador inicial de este capítulo y por ofrecer comentarios útiles, comentarios y fuentes sugeridas.

2 . Por ejemplo, Constantine R. Campbell, *Paul y Union with Christ: un estudio exegético y teológico* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2012).

3 . Girolamo Zanchi, *De Religione Christiana Fides - Confesión de la religión cristiana* , ed. Luca Baschera y Christian Moser, Estudios en la historia de las tradiciones cristianas 135 (Leiden: Brill, 2007), 12.5. El inglés arcaico se ha actualizado en esta y todas las citas posteriores de *De Religione* de Zanchi.

4 . Cf., por ejemplo, Wayne Grudem, *Teología sistemática: Introducción a la doctrina bíblica* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994), 840; John M. Frame, *Teología sistemática: Una introducción a la creencia cristiana* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2013), 913–14; Gerald Bray, *Dios es amor: una teología bíblica y sistemática* (Wheaton, IL: Crossway, 2012), 620–25. Vea el tratamiento más expansivo ofrecido en Michael Horton, *La fe cristiana: una teología sistemática para peregrinos en el camino* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2011), 587–619.

5 . Por ejemplo, William B. Evans, *Imputación e impartición: Unión con Cristo en la teología reformada americana* , Estudios en historia y pensamiento cristianos (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009), 7n1; Richard B. Gaffin Jr., “Justificación y unión con Cristo”, en *Una guía teológica de los institutos de Calvino: ensayos y análisis* , ed. David W. Hall y Peter A. Lillback, Calvino 500 Series (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 248; Charles Partee, *La teología de John Calvino* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 19n65, 24–27, esp. 27.

6 . Thomas à Kempis, *La imitación de Cristo* (Londres: Oxford University Press, 1906), 4.2.6, 4.4.2; Richard A. Muller, *Calvino y la tradición reformada: sobre la obra de Cristo y la Orden de Salvación* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 205.

7 . Thomas Aquinas, *Summa Theologica* (repr., Allen, TX: Christian Classics, 1948), 3a.1.2.

8 . Bernard de Clairvaux, *Sobre el canto de las canciones* , trad. Kilian Walsh e Irene M. Edmonds, 4 vols., Cistercian Fathers 4, 7, 31, 40 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1971–1980).

9 . Ibid., Sermón 3.3; cf. Dennis E. Tamburello, *Unión con Cristo: John Calvino y el misticismo de San Bernardo* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 48.

10 . Jean Gerson, *Selecciones de "A Deo Exivit", "Contra Curiositatem Studentium" y "De Mystica Theologia Speculativa "* ,ed. y trans. Steven E. Ozment (Leiden: Brill, 1969).

11 . Gerson, *Selecciones de "Mystica Theologia "* ,87n15; cf. Peter Lombard, *The Sentences* , *Libro 1: El misterio de la Trinidad* , trad. Giulio Silano, Fuentes medievales en traducción 42 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007), 17.4.

12 . Gerson, *Selecciones de "Mystica Theologia "* ,87n19; cf. Agustín, *Confesiones* , trad. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), 7.10.

13 . Gerson, *Selecciones de "Mystica Theologia "* ,53.

14 . Ibid., 87n20; Martin Luther, *Lectures on Romans: Glosses and Scholia* , *LW* 25: 364.

15 . Johann von Staupitz, "Predestinación eterna y su ejecución en el tiempo", en Los *precursores de la reforma: La forma del pensamiento medieval tardío* , ed. Heiko A. Oberman, trad. Paul L. Nyhus, Biblioteca de Historia Eclesiástica (Cambridge: James Clark, 1967), 187; Staupitz, *Libellus de Executione Eterne Predestinationis: Fratris Ioannis de Staupitz* (Nuremburg: Peypus, 1517), 9.56.

16 . Staupitz, "Predestinación eterna", 188; Staupitz, *Eterne Predestinationis* , 9.61.

17 . Ver Marcos Mattes, "Lutero sobre la justificación como forense y eficaz", en *El Manual de Oxford de la Teología de Martin Lutero* , ed. Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 264–73; Klaus Schwarzwäller, “Verantwortung des Glaubens: Freiheit und Liebe nach der Dekalogauslegung Martin Luthers”, en *Freiheit als Liebe bei Martin Luther / Freedom as Love en Martin Luther* , ed. Dennis O. Bielfeldt y Klaus Schwarzwäller (Frankfurt am Main: Lang, 1995), 133–58. Estoy agradecido a Robert Kolb por alertarme sobre estas fuentes.

18 . Lombard, *Sentences* , *Book 1: The Mystery of the Trinity* , 3.23.3; Aquinas, *Summa Theologiae* 2a2ae.4.3.
19 . Martin Luther, *Lectures on Galatians* (1535), *LW* 26: 129.
20 . Ibid., *LW* 26: 130.
21 . Ibid., *LW* 26: 132–33.
22 . Ibid., *LW* 26: 167–68.
23 . Ibid., *LW* 26: 137–38.
24 . Ibid., *LW* 26: 131–32.
25 . Por ejemplo, Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: Una historia de la doctrina cristiana de la justificación* , 3ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 238.
26 . Richard B. Gaffin Jr., *Por la fe, no por la vista: Pablo y la Orden de Salvación* , 2ª ed. (Phillipsburg, NJ: P&R, 2013), 56–57.
27 . Mark A. Garcia, La *vida en Cristo: unión con Cristo y doble gracia en la teología de Calvino* (Milton Keynes: Paternoster, 2008), 145–46, 248.
28 . Philipp Melanchthon, "Iudicum de Osiandro 1552, no. 5017, ”en *CR* 7: 893–94.
29 . Philipp Melanchthon, “Confutación de Osiander (septiembre de 1555)”, en *Documentos de la Historia del Luteranismo, 1517–1750* , ed. Eric Lund (Minneapolis: Fortaleza, 2002), 208.
30 . Ibídem.
31 . Para un estudio histórico del debate de Osiander dentro de los círculos luteranos, vea Timothy J. Wengert, *Defending the Faith: Respuestas luteranas a la Doctrina de la Justificación de Andreas Osiander, 1551–1559* , Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 65 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012).
32 . Timothy J. Wengert, "Philip Melanchthon y John Calvino contra Andreas Osiander: Llegando a un acuerdo con la justificación forense", en *Calvino y Lutero: La relación continua* , ed. R. Ward Holder, Refo500 Academic Studies 12 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 64; cf. Andreas Osiander,*Disputatio de Iustificatione (1550)* , en *Gesamtausgabe* (Güttersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1994), 9: 422–47.
33 . En su comentario de 1556 sobre Romanos, Melanchthon pasó doce columnas de texto en laediciónde*l Corpus Reformatorum* para refutar el punto de vista de Osiander antes de exponer la doctrina de la justificación. Wengert, “Melanchthon and Calvino”, 65–66; cf. *CR* 15: 855–67.
34 . Melanchthon, "Confutación de Osiander", 208.
35 . Ibid., 208–9.
36 . Ibid., 209.
37 . Wengert, "Melanchthon and Calvino", 66.
38 . Ver "La Declaración Sólida de la Fórmula de Concordia", art. 3, en Robert Kolb y Timothy J. Wengert, eds., *The Book of Concord: Las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana* , trad. Charles P. Arand et al. (Minneapolis: Fortress, 2000), 573; cf. Charles P. Arand, James Nestingen y Robert Kolb, editores, *Las Confesiones Luteranas: Historia y Teología del Libro de la Concordia* (Minneapolis: Fortress, 2012), 217–26.
39 . Martin Chemnitz, *Las dos naturalezas en Cristo* , trad. J. A. O. Preus, vol. 6 de *las Obras* de *Chemnitz* (St. Louis, MO: Concordia, 2007), 56.
40 . Olli - Pekka Vainio, *Justificación y participación en Cristo: el desarrollo de la Doctrina Luterana de la Justificación de Lutero a la Fórmula de Concordia (1580)* , Estudios sobre tradiciones medievales y de reforma 130 (Leiden: Brill, 2008), 139. Para críticas mordaz de la tesis general de Vainio y la debilidad de su procesamiento en puntos clave, vea Timothy J. Wengert, "Revisión de la *justificación y participación en Cristo* ", *Renaissance Quarterly* 61, no. 4 (2008): 1305–7.
41 . Chemnitz, *dos naturalezas* , 332.
42 . Ibid., 309; cf. Chemnitz, *Examen del Concilio de Trento, Parte 1* , trad. Fred Kramer, vol. 1 de *las Obras* de *Chemnitz* (St. Louis, MO: Concordia, 2007), 462; Chemnitz, *Loci Theologici, Partes 2–3* , trans. J. A. O. Preus, vol. 8 de *las Obras* de *Chemnitz* (St. Louis, MO: Concordia, 2008), 813-1042; cf. Vainio, *Justificación y Participación* , 150–61.
43 . Para una encuesta de varios teólogos reformados sobre la unión con Cristo, vea J. V. Fesko, *Más allá de Calvino: Unión con Cristo y justificación en la teología reformada moderna temprana (1517–1700)* , Reformed Historical Theology 20 (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 2012).
44 . John Calvino, *Institutos de la religión cristiana* (1536 ed.), Trad. Ford Lewis Battles, Centro H. H. Meeter para Estudios Calvino (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1975).
45 . John Calvino, *Institutos de la Religión Cristiana* , trad. John Allen (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1948), 3.11.1; cf. Calvino, *Institutio Christiane Religionis* (Estrasburgo: Wendelinum Rihelium, 1539).

46 . Muchos XVI - siglo reformadores escribió acerca de la doctrina de la santificación bajo el término *regeneración* . Los desarrollos posteriores en teología distinguieron entre el acto inicial de conversión (regeneración) y la transformación del creyente (santificación). A menos que se indique lo contrario, empleo la *regeneración* y la *santificación* en su uso contemporáneo.

47 . Existe un debate contemporáneo sobre la función de la unión con Cristo en la teología de Calvino, así como su relación con los tratamientos posteriores de la unión en la tradición reformada. Véase, por ejemplo, el siguiente intercambio: Thomas L.

Wenger, "La nueva perspectiva de Calvino: respondiendo a las recientes interpretaciones de Calvino", *JETS* 50, no. 2 (2007): 311-28; Marcus Johnson, "¿Perspectiva nueva o matizada sobre Calvino? Una respuesta a Thomas Wenger ", *JETS* 51, no. 3 (2008): 543-58; Thomas L. Wenger, "Espectáculos teológicos y un paradigma de centralidad: una respuesta a Marcus Johnson", *JETS*51, no. 3 (2008): 559–72. En general, Wenger presenta una descripción más precisa de la visión de Calvino, una presentación impulsada por sensibilidad histórica en lugar de afirmaciones dogmáticas, como sucedió con Johnson. Cf. Muller, *Calvino y la tradición reformada* , 202–43, 277–84, esp. 281. También tenga en cuenta a J. Todd Billings, *Calvino, Participación y el regalo: La actividad de los creyentes en la unión con Cristo* (Oxford: Oxford University Press, 2008); Billings, "La unión con Cristo y la doble gracia: la teología de Calvino y su recepción temprana", y Michael S. Horton, "La teología de la unión con Cristo y la doble gracia de *Calvino* : la recepción moderna y las posibilidades contemporáneas", en *Teología de Calvino y su recepción : Disputas, desarrollos y nuevas posibilidades*ed. J. Todd Billings y I. John Hesselink (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 49–71, 72–96.

48 . Peter Martyr Vermigli, "Vermigli to Beza", en la *Biblioteca de Peter Martyr* , vol. 5, *Vida, Letras y Sermones* , trad. y ed. John Patrick Donnelly, Sixteenth Century Essays and Studies 42 (Kirksville, MO: Thomas Jefferson University Press, 1999), 134–37; Vermigli, "Vermigli to Calvino", en*Adiestramiento de unos pocos oídos dispersos durante el período de la Reforma en Inglaterra y de los tiempos inmediatamente posteriores, AD 1533 a 1588 dC* , ed. y trans. George C. Gorham (Londres: Bell y Daldy, 1857), 342.

49 . Vermigli, "Vermigli a Calvino", 343.

50 . Peter Martyr Vermigli, "Vermigli to Beza", en *Loci Communes D. Petri Martyris Vermigli* (Londres: Henry Denham y Henry Middleton, 1583), 1109.

51 . John Calvino, "Calvino to Vermigli", en *Adiestramiento de unos pocos oídos dispersos durante el tiempo de la Reforma en Inglaterra y el Times que tuvo éxito inmediato: 1533–88* , ed. y trans. George C. Gorham (Londres: Bell y Daldy, 1857), 352.

52 . Vermigli, "Vermigli to Calvino", 342–43; Vermigli, *Loci Communes* , 1095.

53 . Vermigli, "Vermigli a Calvino", 343.

54 . Calvino, *Institutos* , 3.11.5–12; Wengert, "Melanchthon and Calvino", 72.

55 . Calvino, *Institutes* , 3.11.5, traducción de Allen; Wengert, "Melanchthon and Calvino", 75n43.

56 . Calvino, *Institutos* , 3.11.5, traducción de Allen.

57 . Ibid., 3.11.10, traducción de Allen; cf. Lutero, *Lectures on Galatians* (1535), *LW* 26: 167–68.

58 . Wengert, "Melanchthon and Calvino", 71–82.

59 . Ibid., 78–80; cf. Calvino, *Institutos* , 3.11.11; Philipp Melanchthon, *Comentario sobre Romanos* , trad. Fred Kramer (St. Louis, MO: Concordia, 1992), 106-21.

60 . Girolamo Zanchi, *un excelente y aprendido tratado, del matrimonio espiritual entre Cristo y la Iglesia, y cada hombre fiel* (Cambridge: John Legate, 1592).

61 . Zanchi, *De Religione* , 12.6.

62 . Ibid., 12.7.

63 . Ibid., 12.8. Tenga en cuenta que tal declaración indudablemente encarna la enseñanza de Zanchi sobre la unión con Cristo, pero se forjó en medio de lascontroversias sacramentales luteranas y reformadas durante el tiempo de Zanchi en Estrasburgo. Esta idea refleja así el entendimiento reformado de Zanchi de la Cena del Señor en contraste con los puntos de vista luteranos. Ver Zanchi, *De Religione* , 1.4–6; Arand, Nestingen y Kolb, *Confesiones Luteranas* , 212–14.

64 . Mensaje - Reforma formulaciones reformadas también abarcaron la doctrina de la elección, donde los teólogos postula una unión del decreto, así como las uniones legales y federales, para integrar las doctrinas de la alianza y la imputación. Ver Fesko, más *allá de Calvino* , 318–79.

65 . Wolfgang Musculus, *Loci Communes Sacrae Theologiae* (Basilea: Johannes Hervagius, 1567), 582; Musculus, *lugares comunes de la religión cristiana* (Londres: R. Wolfe, 1563), fols. 227–28; Muller, *Calvino y la tradición reformada* , 217.

66 . Musculus, *Loci Communes* , 820; Musculus, *Lugares comunes* , fol. 324. He seguido pero modificado la traducción en Inglés ofrecido en el último - citado edición.

67 . John Calvino, "Resumen de la Doctrina sobre el Ministerio de la Palabra y los Sacramentos", en *Calvino: Tratados Teológicos* , trad. J. K. S. Reid, LCC 22 (Londres: SCM, 1960), 172.

68 . Ibid., 173.

69 . Ibídem.

70 . Zanchi, *De Religione* , 12.11.

71 . Ibid., 12.12.

72 . Para contribuciones de otros teólogos reformados, como Heinrich Bullinger (1504–1575), vea Fesko, *Beyond Calvino* , 173–87. La doctrina de la unión con Cristo recibe un tratamiento disperso a lo largo de varias Confesiones Reformadas. Ver, por ejemplo, la Confesión Escocesa, art. dieciséis; La Segunda Confesión Helvética, cap. 17; La confesión belga, arts. 14–15, 22–24, 28–29. Unión también aparece en correos - Reforma confesiones reformadas como las Normas de Westminster; Ver el Catecismo Mayor, qq. 58, 66 y WCF 25.1–2.

73 . Craig B. Carpenter, "¿Una cuestión de unión con Cristo? Calvino y Trent sobre la justificación ", *WTJ* 64 (2002): 363–86.

74 . *Decretos dogmáticos del Concilio de Trento (1545–63)* , sess. 6, cap. 16, en *CCFCT* 2: 835.

75 . *Catecismo del Concilio de Trento* , trad. John A. McHugh y Charles J. Callan (Rockford, IL: Tan Books, 1982), 188.

76 . El acuerdo general entre las opiniones luterana y reformada sobre la *fideicomiso* y la justificación aparece en la *Armonía de las Confesiones de Fe* (1581), un documento reunido bajo la guía de Theodore Beza. Fue la contraparte reformada de la Fórmula de Concordia, y uno de sus principales propósitos fue demostrar el acuerdo entre las iglesias reformada y luterana sobre una serie de cuestiones doctrinales. Ver Jean - François Salvard, *La armonía de las confesiones protestantes:* Exponer *la fe de las iglesias de Cristo, reformadas después de la Doctrina pura y santa del Evangelio, en toda Europa* , ed. Peter Hall (Londres: John F. Shaw, 1842), 148–210; cf. Jill Raitt, "Armonía de confesiones de fe"*OER* 2: 211–12. También es digno de mención J. Todd Billings, "La recepción contemporánea de Lutero y la Doctrina de la unión con Cristo de Calvino: Mapeo de un motivo bíblico, católico y reformador", en *Calvino y Lutero: La relación continua* , ed. R. Ward Holder, Refo500 Academic Studies 12 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 165, 173–80.

77 . Lutero, *Lectures on Galatians* (1535), *LW* 26: 129.

78 . En la doble justificación, ver, por ejemplo, Ambrosius Catharinus Politus, *Liber de Perfecta Iustificatione a Fide et Operibus* , en *Speculum Haerticorum* (Lugduni: Antonium Vicentium, 1541), 180–248; *Decretos del Concilio de Trento* , sess. 6, caps. 10–13, en *CCFCT* 2: 831–33.

79 . Lutero, *Lectures on Galatians* (1535), *LW* 26: 129.

80 . Hubert Jedin, *Una historia del Concilio de Trento* , vol. 2, *Las primeras sesiones en Trento, 1545–47* , trad. Dom Ernest Graf (Londres: Thomas Nelson and Sons, 1961), 185, 188–89, 247, 255–56, 308.

81 . Ver, por ejemplo, el Catecismo de Heidelberg, qq. 65–66; La confesión belga, arts. 33–34; La Segunda Confesión Helvética, 19.11; “La Confesión de Augsburgo”, art. 13, en Kolb y Wengert, *Libro de Concordia* , 47; “Apología de la Confesión de Augsburgo”, art. 4, en Kolb y Wengert, *Libro de Concordia* , 140.

82 . Thomas Rees, ed. y trans., *El catecismo racoviano: con notas e ilustraciones, traducidas del latín; Para lo que se prefija un bosquejo de la historia del unitarianismo en Polonia y los países adyacentes* (Londres: Longman, Hurst, Orme y Brown, 1818), 4.1.

83 . Ibid., 5.6.

84 . Ibid., 8.4.

85 . Alan W. Gomes, " *De Jesu Christo Servatore de* Faustus Socinus, Parte III: Introducciones históricas, traducción y notas críticas" (PhD diss., Seminario Teológico Fuller, 1990), 3.5. En lo sucesivo citado como Socinus, *De Jesu Christo Servatore* .

86 . Faustus Socinus, *Tractatus Justificatione* , en *Opera Omnia en Duos Tomos Distincta* (Amsterdam, 1656), 1: 610.

87 . Socinus, *De Jesu Christo Servatore* , 3.2.

88 . Jacobus Arminius, “Oración II: El autor y fin de la teología”, en *Las obras de James Arminius* , trad. James Nichols y William Nichols (1825–1875; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 1: 362–63. Todas las citas posteriores de Arminius están tomadas de esta traducción al inglés y enumerarán el nombre del tratado seguido de la ubicación en *Works* .

89 . Jacobus Arminius, *Private Disputations* , 45.3, en *Works* , 2: 402.

90 . Ibid., 48.1, en *Obras* , 2: 405.

91 . Jacobus Arminius, *La disculpa o defensa de James Arminius* , art. 2, en *Obras* , 1: 741.

92 . Jacobus Arminius, *Certain Articles* , 20.8, en *Works* , 2: 725.

93 . Ver, por ejemplo, Daphne Hampson, *Contradicciones cristianas: las estructuras del pensamiento luterano y católico* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 9–55.

94 . Arminius, *Private Disputations* , 48.12, en *Works* , 2: 407.

95 . Cf., por ejemplo, "Declaración sólida", art. 11, en Kolb y Wengert, *Libro de Concordia* , 640–56; cf. Arand, Nestingen y Kolb, *Lutheran Confessions* , 201-16; Theodor Mahlmann, "Die Stellung der *unio cum Christo* in der lutherischen Theologie des 17 Jahrhunderts", en *Unio: Gott und Mensch in der nachreformatorischen Theologie* , ed. Matti Repo y Rainer Vinke (Helsinki: Luther -Agricola-Gesellschaft, 1996), 72–199. Agradezco a Robert Kolb para mí alertando a esta última - citada fuente.

13

La Esclavitud y la Libertad de la Voluntad

Matthew Barrett

RESUMEN

En primer lugar y segundo lugar, la generación de reformadores como Martin Lutero, John Calvino y Peter Martyr Vermigli fueron fuertes defensores del monergismo, argumentando que la voluntad del hombre está esclavizada al pecado y que, por lo tanto, Dios debe trabajar solo para llamar y regenerar efectivamente a sus elegidos. El pecador no está activo, cooperando en este evento salvífico, sino que es pasivo, muerto en pecado y esclavizado a su naturaleza corrupta. Sin embargo, Philipp Melanchthon finalmente introdujo énfasis interpretado por los reformadores como sinérgicos, lo que sugiere que, si bien la habilitación del Espíritu es necesaria, incluso el Espíritu depende de la cooperación y el consentimiento de la voluntad. Este capítulo explora los debates en los que estos reformadores entraron no solo con sus ideas católicas y humanistas sino también, como en el caso de Melanchthon, con sus compañeros reformadores y discípulos sobre cómo definir el libre albedrío, la necesidad divina, la contingencia,

Introducción

Es "una mezcla miserable" (*unglückliches Machwerk*). Esa fue la evaluación que Albrecht Ritschl hizo de *De servo arbitrio* de Martin Lutero. [1] Ciertamente, numerosos católicos en el siglo XVI habrían estado de acuerdo. Sin embargo, donde Ritschl vio una "maldita mezcla", Lutero y muchos otros reformadores vieron la doctrina de las escrituras. En otras palabras, los

reformadores afirmaron la esclavitud de la voluntad porque creían que las Escrituras lo enseñaban, y las Escrituras eran su autoridad final (*sola Scriptura*). Sin embargo, a pesar de su atractivo era, ante todo, a la Escritura, sino que también creían que su afirmación de una voluntad esclavizada fue bien fundamentada en la tradición de Agustín, particularmente en su contra - Escrituras pelagianas . En su núcleo, los reformadores se vieron a sí mismos recuperando el agustinismo.

Sin embargo, las tradiciones que evolucionaron después de Agustín y condujeron a la era de la Reforma fueron diversas. Mientras que la vía moderna (William of Ockham, Pierre d'Ailly, Robert Holcot y Gabriel Biel) tenían una visión optimista de las habilidades del hombre, la escuela Augustiniana moderna (Thomas Bradwardine, Gregory de Rimini y Hugolino de Orvieto) era mucho más pesimista. , exponiendo la incapacidad del hombre aparte de la gracia soberana.

La *vía moderna* , sin embargo, tuvieron un impacto incalculable en la tarde - medieval de la iglesia, sobre todo a nivel laico, como formas de sinergia echaron raíces en el contexto de una teología sacramental. Con una melodía de pacto, la *vía moderna* cantó: "Dios no le negará la gracia a nadie que haga lo que está dentro de ellos" (*facienti quod in se est Deus non denegat gratiam*). [2] En contraste, los reformadores iniciaron un renacimiento agustiniano impulsado por los soteriologos, uno que una vez más expuso la incapacidad espiritual del hombre y la total confianza en la gracia eficaz de Dios y la soberanía divina en la salvación.

De servo arbitrio de Martín Lutero

Tal vez ninguna disputa encapsuló la esencia de este debate tan temprano en la historia de la Reforma que el combate de boxeo entre Martin Lutero y Erasmus. [3] En los años previos al debate Erasmus - Lutero , el primero sentía la presión de hablar a favor o en contra de Lutero y su reforma. Erasmo había tenido relativamente éxito en resistir tales peticiones, lo que le complacía, ya que deseaba permanecer neutral. Aunque Lutero había escrito Erasmo en 1519 para persuadirlo de unirse a su causa, Erasmo insistió en que no debía tomar partido.

Sin embargo, con el tiempo, Erasmo se volvió cada vez menos

comprensivo y se irritó aún más con los ataques de Lutero en Roma. Finalmente, Erasmo decidió que debía disociarse de Lutero, mientras que simultáneamente intentaba no dañar la causa de la reforma que ambos deseaban. [4] Dado su desacuerdo con los puntos de vista de Lutero sobre la gracia y el libre albedrío en *Una afirmación de todos los artículos de Martín Lutero, condenado por el último toro de León X* (1520), Erasmus creyó que había encontrado la oportunidad correcta para criticar y distanciarse de Lutero. . [5] Así que en 1524, Erasmus publicó su diatriba, *De libero arbitrio* (*La libertad de la voluntad*), que argumentó que la negación de libre albedrío de Lutero y la afirmación de que todas las cosas suceden por necesidad contradecían las creencias de la iglesia en épocas pasadas. Lutero respondió a Erasmo con *De servo arbitrio* (*La atadura de la voluntad*) en 1525, argumentando tanto en las Escrituras como en la tradición que la voluntad está esclavizada y depende totalmente de la gracia de Dios para la liberación. Como resultado de estas publicaciones, la postura de Erasmo hacia el reformador y la percepción de Lutero del humanista ya no era un secreto. Ahora todos sabían que Erasmo no apoyaría la reforma de Lutero ni se pondría de su parte contra Roma, sino que se opondría a la teología de la gracia soberana de Lutero.

Libre albedrío, contingencia y necesidad

Para entender completamente cómo la visión de Lutero de la voluntad difería de la de Erasmus, debemos comenzar con la definición de libre elección de Erasmus. Por ejemplo, Erasmus dijo: "Por elección libre en este lugar nos referimos a un poder de la voluntad humana mediante el cual un hombre puede aplicarse a las cosas que conducen a la salvación eterna, o apartarse de ellas". [6] Sin duda, Erasmo afirmó la voluntad de la voluntad humana. poder de elección contraria, y tal definición parece descartar la necesidad divina. También hace al hombre activo y cooperativo (o resistivo) en el proceso de conversión, ya que puede aplicarse a la salvación o alejarse de ella.

Si vamos a comprender por qué la definición de Erasmus era insostenible para Lutero, debemos revisar la opinión de Lutero de la contingencia y la necesidad cuando se trata de la elección humana y divina. En la mente de Lutero, el argumento del "rayo" que refuta el libre albedrío como Erasmo entendió que era el conocimiento inmutable y eterno de Dios. Para explicar,

"Dios no sabe nada de manera contingente", sino que "prevé y propone y hace todas las cosas por su voluntad inmutable, eterna e infalible" .[7] Por lo tanto, se deduce que si Dios no sabe nada de manera contingente, la humanidad no puede poseer una libertad de lo contrario. elección. Porque todo lo que el hombre hace no solo ha sido previsto por Dios, sino que también sucederá exactamente como Dios propuso que sucediera en la eternidad.

Otra forma de hacer este punto es decir que Dios "conoce de antemano necesariamente" y, por lo tanto, el hombre no puede poseer la capacidad de elegir otra cosa que la que Dios necesariamente conoce de antemano y quiere.[8] Lutero hizo este punto sin rodeos: "Si Dios sabe algo, eso necesariamente sucede". Por lo tanto, "no hay tal cosa como la libre elección". [9] Fíjense, Lutero se negó a divorciarse del conocimiento previo de Dios de la voluntad de Dios de todas las cosas. Los dos son inseparables. "Si él sabe de antemano como quiere", dijo Lutero, "entonces su voluntad es eterna e inmutable (porque su naturaleza es así), y si él quiere como él sabe de antemano, entonces su conocimiento es eterno e inmutable (porque su naturaleza es así). . ” [10] Lutero anticipó la conclusión que debe seguir:

> De esto se deduce irrefutablemente que todo lo que hacemos, todo lo que sucede, incluso si nos parece que se produce de manera muta y contingente, sucede de hecho, no obstante, de manera necesariamente e inmutable, si se tiene en cuenta la voluntad de Dios. Porque la voluntad de Dios es efectiva y no puede ser obstaculizada, ya que es el poder de la propia naturaleza divina. [11]

Entonces, ¿cómo prefería Lutero relacionar las elecciones voluntarias del hombre con el preconocimiento y el decreto de Dios? Aunque Lutero usó el término "necesidad", lamentó que no fuera lo ideal, ya que podría transmitir erróneamente un "tipo de compulsión", que Lutero negó rotundamente. Para ser claro, Lutero rechazó cualquier punto de vista que dijera, de manera fatalista, que Dios o el hombre quiere por obligación en lugar de "placer o deseo" (dos palabras que, para Lutero, describen "libertad verdadera"). [12] Al negar la coerción, Lutero no pretende de ninguna manera negar que la voluntad de Dios es inmutable e infalible. No debemos perder el contraste de Lutero: mientras la voluntad de Dios permanece inmutable, nuestra voluntad

permanece mutable, y la primera gobierna (incluso controla) la segunda. Como Boecio comentó poéticamente: “Permaneciendo fijo, Tú haces que todas las cosas se muevan”. Ciertamente, la voluntad del hombre está incluida: “Nuestra voluntad, especialmente cuando es mala, no puede hacer el bien por sí misma” [13]. En resumen, la voluntad de Dios funciona por necesidad pero no por coerción. La distinción de Lutero tenía implicaciones obvias para la voluntad del hombre: la voluntad del hombre está bajo la necesidad divina, aunque no bajo la coacción. Así lo quiere necesariamente pero no por la fuerza. Como confirman muchos pasajes de las escrituras, "todas las cosas suceden por necesidad". [14]

Además, la necesidad no solo está sobre nosotros desde el exterior (es decir, Dios) sino que también es un efecto debido a algo dentro de nosotros (es decir, la esclavitud al pecado). Antes del poder de conversión de Dios, el hombre está atado y esclavizado al pecado y al Diablo. La salvación, por lo tanto, "está más allá de nuestros propios poderes y dispositivos, y depende solo de la obra de Dios". Si Dios "no está presente y está en la obra en nosotros", comentó Lutero, "todo lo que hacemos es malo y necesariamente hacemos lo que hacemos. no sirve de nada para la salvación "." Porque si no somos nosotros, sino solo Dios, quien trabaja la salvación en nosotros, entonces, antes de que lo haga, no podemos hacer nada para salvar la importancia, ya sea que lo deseemos o no ". [15] La esclavitud del hombre, en otras palabras, exige una obra monergística de Dios en su interior.

Lutero, sin embargo, al agregar nuevamente una calificación importante, aclaró que tal necesidad no es lo mismo que la coerción. Aquí llegamos a la carne de la nuez, ya que Lutero articuló una libertad de inclinación. La necesidad, en otras palabras, no excluye el deseo, sino que en realidad implica el deseo del hombre. Observe con qué cuidado actuó Lutero para evitar la compulsión. Lutero podría decir que el hombre peca necesariamente y no por compulsión precisamente porque tal necesidad es una necesidad de inclinación y deseo, no de coerción. Lutero explicó,

> Cuando un hombre está sin el Espíritu de Dios, no hace el mal contra su voluntad, como si fuera arrastrado por el cuello y forzado a hacerlo, como un ladrón o ladrón arrebatado contra su voluntad para castigar, pero lo hace. Es por su propia voluntad y con una voluntad dispuesta. Y esta disposición o voluntad para actuar no puede, por sus propios poderes, omitir, restringir o cambiar, pero sigue dispuesto y preparado. [16]

Lutero solo promovió su caso por una libertad de inclinación que es compatible con la necesidad cuando explicó cómo funciona el Espíritu dentro del pecador. Antes del Espíritu, la voluntad está en esclavitud y, sin embargo, es una esclavitud voluntaria y deseada. Sin embargo, cuando el Espíritu trabaja dentro del pecador esclavizado, la "voluntad se cambia" y "el Espíritu de Dios lo respira suavemente". ¿Una obra del Espíritu aniquila o coacciona la voluntad del hombre, ya que es irresistible? De ninguna manera. El Espíritu trabaja sobre la voluntad para que la voluntad actúe desde

> voluntad pura e inclinación y por su propia voluntad, no por obligación, de modo que no pueda cambiar de sentido por ninguna oposición, ni ser vencido u obligado incluso por las puertas del infierno, sino que sigue dispuesto y deleitándose y amando al bien. , tal como antes, quiso y deleitó y amó el mal. [17]

Para reiterar el punto de Lutero, la voluntad es libre no porque tenga un poder de elección contraria, sino porque necesariamente elige aquello que más desea, aquello a lo que se inclina. Antes de la obra del Espíritu, la voluntad peca necesariamente porque está esclavizada al pecado y, sin embargo, no es una esclavitud forzada sino una que desea más que cualquier otra cosa. Sin embargo, cuando el Espíritu viene sobre los elegidos de Dios, la voluntad se transforma, se le dan nuevos deseos. Nuevamente, la necesidad está muy en juego, para las obras del Espíritu efectivamente en la voluntad. [18] Sin embargo, tal eficacia no es coacción, ya que las nuevas inclinaciones del pecador ahora lo llevan a desear a Cristo más que a cualquier otra cosa. En resumen, mientras que antes necesariamente deseaba el mal, ahora necesariamente desea el bien, encontrando que el bien es su mayor deleite.

La esclavitud de la voluntad

Debe ser evidente a estas alturas que Lutero, en contraste con Roma y muchos finales - medieval padres, no ha dudado en afirmar la esclavitud de la voluntad y la incapacidad espiritual del pecador en materia de salud antes de la obra del Espíritu de nuevo nacimiento y la conversión.

Tal esclavitud, sin embargo, tenía múltiples fuentes. Lutero identificó dos: el diablo y el mundo. Teniendo en mente 2 Timoteo 2:26, Lutero demostró que todo hombre está bajo el dios de este mundo, cautivo para hacer su voluntad. ¿Este cautiverio a Satanás implica necesidad? Absolutamente. “No podemos querer nada más que lo que él quiere”. [19] Con Lucas 11: 18–21 a la vista, Lutero enseñó que se necesita un “más fuerte” (Cristo) para vencer al Diablo, y Cristo hace eso por medio del Espíritu. Somos transferidos de una esclavitud a otra, aunque nuestra esclavitud a Cristo es en realidad una "libertad real" que nos permite "fácilmente hacer y hacer lo que él quiere". [20]

Lutero imaginó la voluntad situada entre Dios y el diablo como una bestia de carga: "Si Dios la monta, quiere y va donde Dios quiere, como dice el salmo: 'Me convierto en una bestia [ante ti] y soy siempre contigo ”. Pero si Satanás lo monta,“ quiere y va a donde quiere Satanás ”. Uno podría pensar, entonces, que la voluntad solo debe correr hacia (o elegir) al jinete que quiera. Lutero respondió: "Tampoco puede [la voluntad] elegir correr a cualquiera de los dos jinetes o buscarlo, pero los jinetes mismos compiten por su posesión y control". [21]

Monergismo de Lutero

¿Fue Lutero un monergista? Como es evidente ya, él era de hecho. Pero también considere la apelación de Lutero a 1 Pedro 5: 5. Lutero creía que "Dios ciertamente ha prometido su gracia a los humildes". ¿Pero quiénes son los humildes? Son aquellos que "se lamentan y se desesperan de sí mismos". Para que el lector no piense que tal arrepentimiento no es de Dios, Lutero calificó rápidamente: "Pero ningún hombre puede ser humillado completamente hasta que sepa que su salvación está completamente más allá de sus propios poderes, dispositivos, los esfuerzos, la voluntad y las obras, y depende completamente de la elección, la voluntad y la obra de otro, a saber, solo Dios ”. Lutero continuó eliminando el sinergismo, incluso el sinergismo en lo más mínimo:

> Durante el tiempo que él [el hombre] está convencido de que él mismo puede hacer la más mínima cosa hacia su salvación, que retiene algo de auto - confianza y no lo hace por completo la desesperación de sí mismo, y por lo tanto no se humilló delante de Dios, pero por supuesto que existe es, o al menos, la esperanza o el deseo de que haya, algún lugar, tiempo y obra para él, a través de los cuales pueda alcanzar la

salvación.

¿Cuál es, entonces, la solución a la difícil situación del hombre? “Cuando un hombre no tiene dudas de que todo depende de la voluntad de Dios, entonces se desespera completamente de sí mismo y no elige nada para sí mismo, sino que espera que Dios lo haga; entonces se ha acercado a la gracia, y puede ser salvo ” [22.]

En resumen, la primera señal de que el hombre está en el camino correcto es cuando reconoce que nada puede venir de sí mismo, sino que todo debe venir de Dios. Dicho de otro modo, el hombre debe comprender el hecho de que depende total y absolutamente de la gracia y la misericordia de Dios y no puede hacer nada, incluso en lo más mínimo, para salvarse a sí mismo: "La libre elección sin la gracia de Dios no es gratis en absoluto". , pero de manera inmutable, el cautivo y esclavo del mal, ya que no puede por sí mismo volverse bueno. [23] Lutero reconoció, sin embargo, lo común que es para los hombres resistir una visión tan humillante de sí mismos. Ellos condenan "esta enseñanza del ego ", deseando que algo, por poco que sea, quede para que lo hagan ellos mismos; por eso permanecen secretamente orgullosos y enemigos de la gracia de Dios ” [24.]

Para presionar aún más el monergismo de Lutero, en contraste con el sinergismo de Erasmus, sería prudente revisar una vez más la definición de Erasmus: "Por libre elección en este lugar nos referimos a un poder de la voluntad humana mediante el cual un hombre puede aplicarse a las cosas. lo que condujo a la salvación eterna, o se apartó de ellos ”. [25] Comentando la definición de Erasmus, Lutero profundizó en su significado:“ Sobre la autoridad de Erasmus, entonces, la libre elección es un poder de la voluntad que es capaz por sí mismo de voluntad y voluntad. la voluntad y la obra de Dios, mediante la cual se dirige a aquellas cosas que exceden tanto su comprensión como su percepción ” [26.]Lutero continuó señalando que si, para Erasmo, el hombre puede "querer o no querer", entonces también puede "amar y odiar", lo que también significa que puede "en cierto grado hacer las obras de la ley y creer en el evangelio". . ” [27] ¿Cuál fue la crítica de Lutero? Si así es como definimos el libre albedrío, ¡entonces no queda nada en la salvación para la gracia de Dios y el Espíritu Santo! "Esto significa claramente atribuir la divinidad a la libre elección, ya que querer la ley y el evangelio, no querer el pecado y querer la muerte, pertenece solo al poder

divino, como dice Pablo en más de un lugar" [28].

En contraste, Lutero estaba convencido de las Escrituras de que el Espíritu trabaja dentro de nosotros sin nuestra ayuda (es decir, el monergismo): “Antes de que el hombre se convierta en una nueva criatura del Reino del Espíritu, no hace nada ni intenta prepararse para esto. la renovación y este Reino. ” [29] Por otra parte, Lutero también protegió a sus lectores del semi - pelagianismo y del semi- agustiniano. Contrariamente a Erasmo, sostuvo que no es como si el hombre solo necesitara un poco de la ayuda de Dios, y luego puede "prepararse con buenas obras morales para el favor divino". Por el contrario, "si a través de la ley abunda el pecado, ¿Cómo es posible que un hombre pueda prepararse mediante obras morales para el favor divino? ¿Cómo pueden ayudar las obras cuando la ley no ayuda?[30]

En resumen, Lutero no concedería ni una pulgada al libre albedrío en el nuevo nacimiento y conversión del hombre. Para citar a Lutero, debemos evitar la tentación de encontrar un "camino medio" que concediera incluso "un poquito" al libre albedrío. [31] Fue todo o nada para Lutero: “Por lo tanto, debemos esforzarnos al máximo y negar la libre elección, refiriéndolo todo a Dios; entonces no habrá contradicciones en la Escritura. ” [32] Es difícil imaginar una afirmación más fuerte del monergismo divino.

Ley y evangelio

Si Lutero tenía razón, entonces, ¿cuál es uno de los muchos mandamientos en la Biblia? ¿Acaso estas leyes e imperativos no implican capacidad por parte del hombre? ¿No debería significar puede ? De hecho, este fue un argumento al que se aferró Erasmus en su defensa del libre albedrío. Sin embargo, Lutero creía que Erasmo había malinterpretado el propósito de la ley en referencia al incrédulo.

Los imperativos de Dios no implican en modo alguno que el hombre tenga en su interior el cumplimiento de tales mandatos. En cambio, Dios está llevando al hombre a la ley para revelar su impotencia, como lo afirma Pablo en Romanos 3:20. "Para la naturaleza humana", dijo Lutero, "es tan ciego que no conoce sus propios poderes, o más bien las enfermedades, y tan orgulloso como para imaginar que sabe y puede hacer todo; y para este orgullo y esta ceguera, Dios no tiene un remedio más listo que la proposición de su ley ".

[33]Lejos de probar la libertad del hombre, los imperativos bíblicos exponen su corrupción y cautiverio, sin mencionar su orgullo, desprecio e ignorancia. Por lo tanto, cuando uno encuentra preceptos en la ley, uno debe reconocer que tales preceptos no son lo mismo que las promesas. Por ejemplo, Dios puede ordenar a los pecadores que no tengan otros dioses o cometer adulterio, pero estos mandatos de ninguna manera prometen al hombre que no pecará ni quebrantará los preceptos de Dios o que el hombre lo tiene dentro de su capacidad para cumplir tales mandatos.

La misma precaución se aplica también a las invitaciones divinas. Por ejemplo, Dios dice en Deuteronomio 30:15, 19: “Hoy he puesto delante de ti la vida y el bien, la muerte y el mal. . . . Por lo tanto, elige la vida ”. Erasmo pensó en versos como estos que probaron su caso. Después de todo, Dios se lo deja al hombre, porque el hombre tiene la libertad de elegir. Pero Lutero no estaba de acuerdo. Pasajes como Deuteronomio 30 ofrecen vida, pero Dios nunca dice que el hombre tenga la capacidad de elegir la vida, ni Dios garantiza que otorgará vida. Ciertas condiciones deben cumplirse, y mientras Dios coloca sinceramente dos caminos frente al hombre (vida y muerte), las Escrituras muestran que el hombre no regenerado elige la muerte sobre la vida cada vez. Así que la ley solo le muestra al hombre cuán imposibles son los preceptos divinos, no porque haya alguna falta en los mandamientos de Dios, sino porque el hombre está corrompido y cautivado por el pecado, el mundo y el diablo.[34] Como lo expresó sucintamente Lutero: "El hombre perpetua y necesariamente peca y se equivoca hasta que el Espíritu de Dios lo corrige ". [35]

Es precisamente en este punto del debate de Lutero con Erasmus que la distinción de Lutero entre ley y evangelio jugó un papel clave. Cuando se sostiene contra la ley, la incapacidad del hombre es evidente; De ahí que el evangelio brille como la única esperanza del hombre. Si revocamos este orden bíblico, como Lutero creía que Erasmo hizo, entonces convertiríamos la ley en evangelio y el evangelio en ley. Por lo tanto, entender la ley *como* ley es esencial. [36]

No se debe perder que para Lutero, la ley desempeñó un papel crucial en la preparación de los pecadores para el evangelio. La ley hace que “la difícil situación del hombre sea para él”, derribándolo, confundiéndolo con el

“autoconocimiento, para prepararlo para la gracia y enviarlo a Cristo para que pueda ser salvo” [37].Si la ley le mostrara al hombre su capacidad espiritual en lugar de su cautiverio, entonces la ley no conduciría al evangelio y la gracia, sino que lo llevaría de regreso a sí mismo como el que puede querer y alcanzar su propia justicia. Pero si la ley expone el cautiverio y la depravación del hombre, el hombre debe depender enteramente de lo que Cristo ha hecho por él y darse cuenta de su confianza en los dones del Espíritu del nuevo nacimiento, la fe y el arrepentimiento. En ese sentido, Lutero insistió en que sus lectores no cometieran el error de Erasmo al confundir el evangelio con la ley y la ley con el evangelio.

Philipp Melanchthon y la controversia del sinergismo

A menudo ha sido el caso de que Lutero se encuentra en el centro de atención de la Reforma, mientras que Philipp Melanchthon se encuentra a la sombra de Lutero. Al contrario de donde podríamos ubicar el foco de atención, a veces Lutero en realidad llamaba la atención sobre Melanchthon, incluso elogiaba los escritos de Melanchthon por encima de los suyos. Lutero hizo exactamente esto al elogiar a los *Loci Communes* de Melanchthon . Por ejemplo, en su *Table Talk,* Lutero dio una receta muy clara sobre cómo uno podría convertirse en teólogo. Primero, lee la Biblia; Después de eso, debería leer Philip's *Loci Communes.* "Si uno toma estos dos pasos, nada puede evitar que sea un teólogo, ¡y ni siquiera" el diablo "o un" hereje "pueden" sacudirlo "! [38]

Lutero elogió las Loci Communes de Melanchthon no por mera amistad sino por la utilidad del libro en teología y en la iglesia. Como Lutero explicó,

> No hay ningún libro bajo el sol en el que toda la teología esté presentada de forma tan compacta como en *Loci Communes* . Si lees a todos los padres y sentencias [comentaristas medievales de los *Cuatro libros de oraciones de* Peter Lombard] no tienes nada. No se ha escrito mejor libro después de las Sagradas Escrituras que el de Felipe. Se expresa más concisamente que yo cuando discute e instruye. [39]

Del mismo modo, Lutero reservó un gran elogio para *Loci Communes de* Melanchthon al comienzo de su *Esclavitud de la Voluntad de la Voluntad* .

En un esfuerzo por desacreditar los argumentos de Erasmus para el libre albedrío, Lutero dijo que tales argumentos habían sido “refutada ya tan a menudo por mí, y abatido y completamente pulverizado en Philipp Melanchthon *lugares comunes* - un pequeño libro incontestable que en mi juicio merece no sólo para ser inmortalizado pero incluso canonizado. ” [40] ¡ Es más difícil conseguir mayores elogios!

Estos elogios para las *Loci Communes de* Melanchthon no dejan de tener importancia, ya que muestran que desde el principio Lutero se creyó de acuerdo con la teología de Melanchthon tal como se describe en sus *Locas Comunas de* 1521 cuando se trató de pecado, necesidad y libre albedrío. [41] Sin embargo, en ediciones posteriores de sus *Loci Communes* , el desacuerdo de Melanchthon con Lutero y las simpatías por Erasmus se hicieron visibles. [42] Por ejemplo, Melanchton afirma tres causas (*causae* , o factores de conversión): el Espíritu Santo, la Palabra de Dios y la voluntad del hombre. [43]Y en el locus 4, su salida de Lutero se hizo aún más transparente: "La elección libre en el hombre es la capacidad de aplicarse a la gracia" (*facultas aplicandi se gratadiam*). [44] Esta oración difiere poco de la definición de libre albedrío de Erasmus que se revisó anteriormente. Tal énfasis en la libre elección eventualmente resultó en un problema que fue abordado por la Fórmula de Concord. En ese momento, los luteranos habían estado debatiendo el asunto durante casi cincuenta años. Sin embargo, como observa J. A. O. Preus, el asunto se resolvió y “el luteranismo ya no habla de tres causas, solo de las dos causas de la conversión” [45.]

Dicho esto, comenzaremos con la edición 1521 de Melanchthon y luego nos trasladaremos a su obra en la Confesión de Augsburgo de 1530 y en la Apología de la Confesión de Augsburgo, eventualmente haciendo la transición a su *Loci Communes de* 1543 . En el último de estos descubrimos que el punto de vista de Melanchthon sobre el libre albedrío se sometió a una revisión significativa y, al menos, dejó la puerta abierta para que otros lo interpretaran como defensor del sinergismo, creando así una futura controversia entre los luteranos. [46]

Melanchthon

Al comienzo de su tratamiento del libre albedrío de 1521, Melanchthon admitió lo mucho que le disgustaba la frase porque es "completamente ajeno a las Escrituras divinas y al sentido y juicio del Espíritu". [47] Cuando Melanchthon se refirió a si la voluntad es libre, Respondió negativamente porque creía que la predestinación divina implica que todo sucede por necesidad. Ya que “todo lo que se produce sucede necesariamente en función de la predestinación divina, nuestra voluntad no tiene libertad.” [48]

Las pruebas bíblicas de Melanchthon para tal postura son legiones, incluidos textos como Efesios 1:11, que dicen que Dios "obra todas las cosas según el juicio de su voluntad". [49]Melanchthon también se dirigió a Romanos 9 y 11, donde Paul consigna "todo lo que sucede". a la predestinación divina ”; Proverbios (14:12, 27; 16: 4, 11–12, 33; 20:24); Eclesiastés 9: 1, donde Salomón cree "que todas las cosas suceden por voluntad de Dios"; y Lucas 12: 7, donde Jesús afirma con "gran efecto" que "todos los cabellos de tu cabeza están numerados". [50]

A la luz de estos pasajes, Melanchthon preguntó si existe una "contingencia" (casualidad, suerte). Responda: “Las Escrituras enseñan que todo sucede por necesidad”. Lo que se puede concluir, excepto que “Las Escrituras niegan cualquier libertad a nuestra voluntad a través de la necesidad de la predestinación”. Todas las cosas “se producen no por planes o esfuerzos humanos, sino de acuerdo con el voluntad de Dios ” [51.]

Melanchthon reaccionó contra la "teología impía de los sofistas" (es decir, teólogos escolásticos) que pensaban que la predestinación era "demasiado dura" y, por lo tanto, "destacaban la contingencia de las cosas y la libertad de nuestra voluntad" tanto que "nuestros oídos tiernos ahora retroceder de la verdad de la Escritura. ” [52]Y, sin embargo, Melanchthon tuvo cuidado de no ignorar las distinciones teológicas adecuadas. Por ejemplo, reconoció que si simplemente estamos discutiendo la libertad de la voluntad en el ámbito de la "capacidad natural", entonces es apropiado afirmar "la libertad en las obras externas". Lo que Melanchthon tenía en mente, en otras palabras, era lo La mayoría de las funciones humanas básicas en la sociedad, como saludar a alguien en el camino, decidir vestirse por la mañana o sentarse a cenar. Sin

embargo, si nos referimos a los "afectos internos", entonces el hombre posee el poder de la voluntad. [53]Melanchthon recordó a sus lectores que la voluntad es la fuente de los afectos de uno, tanto que la palabra "corazón" podría usarse en su lugar. Melanchthon replicó una vez más contra los sofistas que pensaban que la "voluntad se opone naturalmente a sus afectos o puede dejar de lado el afecto, siempre que el intelecto lo aconseje y lo recomiende". No, dijo Melanchthon, los afectos fluyen de la voluntad o el corazón, la última de las cuales las Escrituras llaman la "facultad suprema del hombre" y esa "parte del hombre de la que surgen los afectos". [54] Más adelante, Melanchthon se expandió en tal punto cuando negó que "hay algún poder en el hombre que pueda oponerse seriamente a su afectos ". [55] Desde su punto de vista, la voluntad está impulsada por los afectos del corazón.

Tal enfoque en las transiciones del corazón del lector de Melanchthon al problema central: el corazón está corrompido y, por lo tanto, se deduce que la voluntad está atada al pecado. En la "selección externa de cosas hay una cierta libertad", es decir, en responsabilidades civiles. Sin embargo, el corazón es un asunto completamente diferente. Melanchthon proclamó: “Rechazo completamente la idea de que nuestros afectos internos están bajo nuestro poder. Tampoco concedo que cualquier voluntad posea el poder genuino de oponerse a sus afectos ” [56.] Y ya que Dios requiere pureza de corazón, el hombre natural está en graves problemas, porque su corazón está corrompido, como lo afirma Jeremías 17: 9. Por lo tanto, como "tan pronto como los afectos comienzan a enojarse y hervir, no pueden controlarse y estallan". [57] Es tal furia y ebullición lo que nos lleva a la doctrina del pecado de Melanchthon, al menos como lo expresó en 1521.

Que es el pecado Más específicamente, ¿qué es el pecado original? "El pecado original", sostuvo Melanchthon, "es una propensión innata y un impulso natural que nos obliga activamente a pecar, originándose de Adán y extendiéndose a toda su posteridad". Melanchthon pretendía ilustrar el poder innato del hombre para pecar comparándolo con el fuego. que se calienta más debido a un poder innato dentro de él o a un imán que atrae el hierro a sí mismo mediante un poder innato. Por lo tanto, Melanchthon concluyó que el pecado es una "disposición interna corrupta [*afecto*] y una agitación depravada del corazón contra la Ley de Dios". [58]

Para probar tal doctrina, Melanchthon apeló a una gran cantidad de textos bíblicos (Gen. 6: 3; Rom. 8: 5, 7), así como a los escritos de Agustín contra los pelagianos (por ejemplo, *Sobre el Espíritu y la Carta).* , *contra dos cartas de los pelagianos* , *contra Julian*). Melanchthon no dudó en seguir a Pablo, quien dice en Efesios 2: 3 que el hombre es por naturaleza un hijo de ira. Para que no haya incertidumbre, Melanchthon interpretó a Pablo como "si somos hijos de ira por naturaleza, ciertamente nacemos hijos de ira. . . . Porque, ¿qué más está diciendo Pablo aquí, excepto que nacemos con todos nuestros poderes sujetos al pecado y que ningún bien existe en los poderes humanos? ” [59] Ciertamente, la esclavitud de la voluntad del hombre se deriva de tal sujeción innata de la voluntad de pecar.

Melanchthon también se alistó en Romanos 5, porque allí Pablo enseña "que el pecado se ha transmitido a todos los hombres". Melanchthon negó que Paul simplemente tenga en mente los pecados personales y reales. En cambio, Pablo tiene en mente el pecado original. De lo contrario, Pablo no podría decir "que muchos han muerto a causa de la transgresión de un hombre". [60]

Melanchthon encontró más apoyo para el pecado original en 1 Corintios 15:22, donde Pablo escribe: "Porque como en Adán todos mueren, así también en Cristo todos serán vivificados". Melanchthon comentó: "Ahora bien, si todos somos bendecidos en Cristo, se deduce necesariamente que estamos malditos en Adán ". De manera similar, en el Salmo 51: 5, David reconoce:" He aquí, yo nací en maldad, y en pecado me concibió mi madre ". ¿Qué vamos a concluir pero que el hombre es “nacido con pecado” (ver Gén. 6: 5)? [61] Melanchthon creyó que Jesús capta el punto precisamente en Juan 3: 6: "Lo que nace de la carne es carne". Por lo tanto, a la luz del pecado original, cada pecador necesita desesperadamente un nuevo nacimiento por el Espíritu, uno Eso contrarresta su primer nacimiento de la carne en culpa y corrupción. [62]

Volviendo a pasajes como Romanos 8, Melanchthon también mostró que según la carne el hombre no regenerado no puede cumplir la ley de Dios. ¿Por qué? Porque "los que son de la carne desean las cosas de la carne". [63]

Melanchthon, por lo tanto, concluyó cómodamente con Pablo que los que están en la carne están en enemistad con Dios y sujetos a la ley. El no obedecer la ley es pecado, y "cada movimiento e impulso del alma contra la ley es pecado". [64] O, para mirar nuestro estado desde otro ángulo, "ya que carecemos de vida, no hay nada en nosotros, excepto el pecado y muerte "(ver Ef. 2: 3). Aparte del Espíritu, todo lo que está dentro de nosotros es solo "oscuridad, ceguera y error". [65]

En vista de la depravación a la que están esclavizados todos los hombres, Melanchthon se encontró de acuerdo con Agustín, quien negó que el comienzo del arrepentimiento reside en el hombre. [66] Después de todo, el mismo Jesús dijo en Juan 6:44: "Nadie puede venir a mí a menos que el Padre que me envió lo atraiga". ¿Pero no asumen los mandamientos en las Escrituras que tenemos la capacidad dentro de nosotros para venir a Jesús ? En absoluto, respondió Melanchthon:

> El hecho de que nos ordene que nos volvamos a él no significa que esté en nuestro poder arrepentirnos o volvernos a él. Dios también nos manda a amarlo sobre todas las cosas. Pero no se sigue que tengamos el poder de hacerlo simplemente porque él lo ordena. Por el contrario, es precisamente porque él lo manda que no está en nuestro propio poder. Porque manda lo imposible a encomendarnos su misericordia. [67]

Como explica Zacarías 10: 6, Dios es el que hace la conversión, no el hombre.

Al final de su tratamiento de la doctrina del pecado, Melanchthon señaló con precisión el quid del asunto. Los afectos pecaminosos y corruptos "están tan arraigados en el hombre que ocupan toda su naturaleza y la mantienen cautiva". Tal depravación no se limita a un rincón del hombre, sino que impregna todo su ser. Las Escrituras nos enseñan que estos "afectos carnales no pueden ser superados excepto por el Espíritu de Dios, ya que solo aquellos a quienes el Hijo ha liberado son verdaderamente libres (Juan 8: [36])". [68]

La Confesión de Augsburgo de 1530 y su disculpa

Ciertamente, se podrían consultar otras obras de Melanchthon en la década de 1520, pero es la Confesión de Augsburgo de 1530, así como la Apología de Melanchthon de la Confesión de Augsburgo, lo que debe llamar nuestra atención ahora. [69] La confesión de Augsburgo fue presentada audazmente el 25 de junio de 1530 por teólogos y laicos luteranos, encabezados por Philipp Melanchthon, en respuesta al emperador Carlos V con el propósito de defender sus creencias luteranas y distinguir sus puntos de vista de Roma, los anabaptistas y los zwinglianos. [70] Después, los luteranos esperaron a ver cómo respondería el emperador. El 3 de agosto, emitió su respuesta, la *Pontificia Confutación de la Confesión de Augsburgo.*, que fue seguido en los meses subsiguientes con amenazas y demandas que los luteranos retroceden. Pero con el apoyo moral de Lutero, los luteranos no lo hicieron. En respuesta a la *Confusión Pontificia* del emperador , Melanchthon escribió su Apología (o defensa), que es una refutación completa de los puntos de vista de Roma, como se ve, por ejemplo, en su afirmación de *sola gratia* , *sola fide* y *solus Christus* .

Los artículos 2 y 18 de la Confesión de Augsburgo son especialmente relevantes para nuestros propósitos. Primero, considera el artículo 2 sobre el pecado original:

> Desde la caída de Adán, todos los seres humanos que se propagan de acuerdo con la naturaleza nacen con el pecado, es decir, sin temor a Dios, sin confianza en Dios y con la concupiscencia. Y enseñan que esta enfermedad o falla original [*vitium originis*] es verdaderamente pecado, que incluso ahora condena y trae la muerte eterna a aquellos que no han nacido de nuevo a través del bautismo y el Espíritu Santo. [71]

Aquí la confesión enseña que el pecado de Adán es heredado por su posteridad. Nacer en el pecado significa que el hombre, desde el principio, está inclinado al pecado.

La mención de la confesión de la concupiscencia tampoco es insignificante, ya que al hacerlo evita el error de pensar en el pecado como mera acción y no como una enfermedad dentro que corrompe e inclina al hombre al mal. Por esta razón, la disculpa de Melanchthon afirma que la concupiscencia en sí misma es pecado. [72] La concupiscencia, que todos los nacidos según la carne tienen por naturaleza, es la "tendencia continua de

nuestra naturaleza", y como esa naturaleza encuentra su origen en Adán, Melanchthon negó "la capacidad de la naturaleza humana", es decir, el " el don y el poder necesarios para producir temor y fe en Dios ". Para aclarar, la concupiscencia significa que las personas no solo carecen de este" temor y fe en Dios ", sino que" no pueden producir verdadero temor y confianza en Dios ". [73] El pecado original, por lo tanto, no puede separarse de la incapacidad espiritual y la naturaleza corrupta del hombre.

Al final, la Apología de Melanchton rechaza explícitamente cualquier quién diría que el pecado original no es “un fallo o la corrupción de la naturaleza humana, pero sólo una sujeción o una condición de la mortalidad.” [74]Por el contrario, el pecado original es la ausencia de justicia original, así como la corrupción de la naturaleza del hombre. Naturalmente, entonces, tanto la confesión como la Apología niegan que cualquier cosa en el hombre contribuya a su justificación. Mientras que los "escolásticos trivializan el pecado y su castigo cuando enseñan que los individuos por su propio poder son capaces de guardar los mandamientos de Dios", los luteranos encuentran apoyo en las Escrituras de que "la naturaleza humana está esclavizada y mantenida cautiva por el diablo". , simplemente "como el diablo no es conquistado sin la ayuda de Cristo, así nosotros, por nuestros propios poderes, somos incapaces de liberarnos de esa esclavitud" .[75] Por lo tanto, tanto Cristo como el Espíritu son absolutamente necesarios. Cristo debe eliminar nuestro pecado y castigo, así como destruir al Diablo, el pecado y la muerte. El Espíritu debe dar un nuevo nacimiento.[76]

Segundo, la confesión también aborda el "libre albedrío" en el artículo 18. Al igual que las *Loci Communes de* Melanchthon en 1521 , la confesión distingue entre libertad en el ámbito de la sociedad y libertad en el ámbito del corazón. Si bien la voluntad puede tener "libertad para producir justicia civil y para elegir las cosas sujetas a razón", no tenemos "poder para producir la justicia de Dios o la justicia espiritual sin el Espíritu Santo". [77] Su base bíblica para tal afirmación de La esclavitud de la voluntad es 1 Corintios 2:14: "la persona natural no acepta las cosas del Espíritu de Dios". [78]

Una vez más, la confesión le echa la culpa a los "Pelagianos y otros" (es decir, Gabriel Biel) pero en realidad incluye a cualquiera que enseñe que "sin el Espíritu Santo solo por los poderes de la naturaleza, podemos amar a Dios por encima de todas las cosas y podemos también guarde los mandamientos de Dios "de acuerdo con la sustancia de los actos". [79] Mientras que la naturaleza del hombre puede abstenerse externamente de, digamos, el asesinato o el robo, "no puede producir movimientos internos, como el temor a Dios, confiar en Dios, paciencia , etc. ” [80]Para este último, la gracia de Dios debe intervenir. Aparte de la gracia de Dios, el hombre no puede hacer nada espiritualmente bueno. Como Melanchthon dijo en su Apología, somos impíos, porque "un árbol malo no puede dar buenos frutos [Mat. 7:18], y 'sin fe es imposible agradar a Dios' [Heb. 11: 6]. ”Por lo tanto, no debemos“ atribuir al libre albedrío esas capacidades espirituales ”. Por lo tanto, la necesidad de que el Espíritu Santo en el renacimiento es grande. Mientras que la justicia civil es "atribuida al libre albedrío", la justicia espiritual es "atribuida a la operación del Espíritu Santo en el regenerado". [81]

Melanchthon y el libre albedrío

Hasta ahora, en nuestra descripción general de la teología de Melanchthon, así como en su contexto más amplio en la Confesión de Augsburgo, hemos visto mucha coherencia en el pecado original, el libre albedrío y la gracia divina. Sin embargo, es justo decir que la teología de Melanchthon mostró signos sustanciales de cambio, por lo que sus descripciones teológicas posteriores del libre albedrío diferían notablemente de sus declaraciones anteriores. [82] Quizás esto se vea mejor si examinamos sus 1543 *Loci Communes* . [83]

Como ya se descubrió, las *Loci Communes de* Melanchthon en 1521 pusieron mucho énfasis en la esclavitud y el cautiverio de la voluntad a la luz de la doctrina del pecado original. Sin embargo, sus 1543 *Loci Communes* enfatizaron la libertad de la voluntad y su activa participación y cooperación con la gracia divina. Eso no quiere decir que eliminó toda discusión sobre la esclavitud de la voluntad. Sin embargo, sí significa que un *cambio*En énfasis ocurrió. Este cambio es notable y su motivación se puede ver, al menos en parte, en la reacción de Melanchthon contra el fatalismo y el determinismo del estoicismo y el maniqueísmo. Kolb también se pregunta si Melanchthon pudo haber tenido en mente los puntos de vista de John Calvino ya que los dos habían iniciado una correspondencia, y "la doctrina de la predestinación de Calvino y el intento de los Genevan de reclutar a Melanchthon en su defensa molestaron a Wittenberger y proyectaron una gran sombra sobre su correspondencia en 1543 (y volvería a hacerlo en 1552). ” [84] Como veremos, aunque muchos aspectos de *Loci Communes* de Melanchthon no cambiaron, parece claro que mientras que su *Loci Communes de* 1521Parecía afirmar el monergismo, su edición de 1543 hizo la transición a lo que podría interpretarse como sinergismo, aunque puede debatirse en qué medida. [85]

Consideremos tres observaciones. Primero, en el locus 3, Melanchthon se esforzó mucho para argumentar que Dios no es la causa del pecado, ni él pecará jamás. Por ejemplo, Melanchthon citó Éxodo 7: 3 ("Endureceré el corazón de Faraón") pero dijo que "en la expresión hebrea Él [Dios] se refiere a la promesa de estas cosas, no a su voluntad efectiva". [86] Aunque Melanchthon puede han enfatizado la necesidad en su versión de 1521, aquí sostuvo la contingencia: “Cuando se ha establecido esta afirmación de que Dios no es la causa del pecado y que Él no lo hará, se deduce que el pecado se produce por contingencia, es decir, que no todos las cosas que suceden tienen lugar por necesidad ” [87.]¿Cuál es la “causa” de tal contingencia? La voluntad del hombre. La "causa de la contingencia de nuestras acciones es la libertad de nuestra voluntad". [88] Ciertamente, tal afirmación de contingencia difería de la postura previa de Melanchthon por necesidad.

Sin embargo, y segundo, Melanchthon no creía que la contingencia se volviera loca, como si fuera absoluta. Incluso la contingencia tiene límites, dijo: “Por un lado, Dios pone límites a las cosas que quiere, y por otro lado, a

las cosas que no quiere. Además, limita las cosas que dependen totalmente de su voluntad y las que él mismo hace en parte y la voluntad del hombre en parte ". En el subsiguiente argumento de Melanchthon, trató de demostrar que existe cierto grado de" libertad de libertad ". elección para la voluntad humana ". No se sigue, insistió, que" todas las cosas buenas y malas por necesidad provienen de Dios ". [89]

Tercero, bajo esa luz, la pregunta clave se convierte en esto: ¿Ocurren algunas cosas aparte de la voluntad de Dios? Melanchthon matizó cuidadosamente su respuesta (distinguiendo entre necesidad absoluta y necesidad de consecuencia, así como causas primarias y secundarias), pero llegó a la conclusión de que mientras ciertos eventos "dependen de la voluntad de Dios y surgen de ella", otros "vienen de algún otro fuente. " [90] Por un lado, Melanchthon no quiso negar la necesidad. Sin embargo, tampoco estaba dispuesto a decir que todas las cosas suceden por necesidad, ya que eso negaría la contingencia. Esto se aclara cuando Melanchthon, con el objetivo de contrarrestar el estoicismo, preguntó críticamente: "¿Por qué el hombre puede orar a Dios cuando sostiene que todas las cosas suceden por necesidad?" [91]Para demostrar que la voluntad del hombre puede actuar independientemente de Dios (negando así la necesidad de todas las cosas), Melanchthon se dirigió a Eva. En cierto sentido, hay que decir que Eva, al alejarse de Dios, lo hizo de manera independiente: "Por lo tanto, la voluntad de Eva de alejarse de Dios es una causa personal e independiente de su acción". [92]

¿Una discusión tan abstracta sobre la necesidad y la contingencia tiene algo que ver con el libre albedrío con respecto a la salvación? En el locus 4, "Poderes humanos o libre elección", Melanchthon demostró que sí. De nuevo, con el objetivo de contrarrestar el estoicismo, Melanchthon comenzó rechazando la necesidad de todas las cosas para afirmar la contingencia. Melanchthon estaba muy preocupado de que no le quitáramos el libre albedrío al hombre. "No debemos importar ideas estoicas a la iglesia ni defender la necesidad fatalista de todas las cosas; sino que debemos admitir que hay un lugar para la contingencia ". [93]

Melanchthon no renunció a su distinción entre libertad en obras civiles y libertad en obras religiosas. Mientras que el hombre puede tener una libertad en el primero, Melanchthon todavía afirmó que el hombre está corrompido

por el pecado, lo que sin duda afecta al segundo. ¿Pero hasta qué punto? Melanchthon creía que si el hombre no hubiera sido corrompido por el pecado, tendría un "conocimiento más claro y firme de Dios", por no mencionar el "verdadero temor" y la "confianza en Dios". Seguramente el hombre sería capaz de obedecer la ley si No fue por tal corrupción de su naturaleza. Así que Melanchthon continuó afirmando que "la naturaleza del hombre está bajo la opresión de la enfermedad de nuestros orígenes". [94] Él no puede "satisfacer la ley de Dios". [95]

Pero la pregunta sigue siendo: utilizar las propias palabras de Melanchthon: "¿Qué y cuánto puede hacer la voluntad del hombre?" [96.] Melanchthon confesó que "la naturaleza humana está oprimida por el pecado", que los hombres "no tienen la libertad de superar esta depravación que nace dentro de nosotros ", y que" la libertad de la voluntad está disminuida "." Porque la voluntad no puede expulsar la depravación que nace en nosotros, ni puede satisfacer la ley de Dios ". . . . Así, esta voluntad es cautivo y no es libre para eliminar la muerte y la depravación de la naturaleza humana ". [97] Melanchthon también afirmó la necesidad de que el Espíritu:' La voluntad humana sin el Espíritu Santo no puede producir los deseos espirituales que Dios demanda' [98] Así pelagianismo , argumentó, está fuera de discusión.

Si uno se detuviera aquí, uno podría pensar que Melanchthon seguía siendo un monergista comprometido. Pero es lo que dijo a continuación que ha levantado sospechas entre sus intérpretes. Al afirmar la necesidad del Espíritu de liberar al hombre de su corrupción, Melanchthon no descartó por completo la actividad de la voluntad, como si el hombre fuera absolutamente pasivo. Alguna actividad permanece en el poder de la voluntad, incluso si es pequeña y está acompañada por el Espíritu.

La visión de Melanchthon, sin embargo, está matizada. Al principio, pareció afirmar el monergismo: "Debemos saber que el Espíritu Santo es eficaz a través de la voz del Evangelio a medida que se escucha y medita como Gal. 3: 2 ff. dice. "Sin embargo, Melanchthon entonces calificó que cuando el Espíritu viene y nos guía la Palabra, quedan tres causas: la Palabra, el Espíritu," y la voluntad humana que asiente y no lucha contra la Palabra de Dios ". [99]En otras palabras, el Espíritu y la Palabra están en la obra, pero la voluntad del hombre debe elegir no resistirse y, en cambio, cooperar: "Porque

la voluntad puede ignorar la Palabra de Dios, como lo hizo Saúl por su propia voluntad. Pero cuando la mente, oyéndose y sosteniéndose a sí misma, no resiste ni se complace en vacilar, pero con la ayuda del Espíritu Santo trata de asentir, en esta competencia la voluntad no está ociosa ". [100] En resumen, el hombre no es pasivo sino activo. , incluso si se trata de una actividad que está acompañada por el Espíritu. La voluntad del hombre debe asentir y abstenerse de resistir. Kolb observa agudamente que aquí el "mención del Espíritu Santo no es lo suficientemente clara para asegurar que la actividad de la voluntad es en realidad determinada por el Espíritu de re - creativaacción ". En consecuencia, algunos" estudiantes creyeron que su preceptor estaba asumiendo un compromiso de la voluntad *antes* , y por lo tanto como *causa* de, su regeneración por el Espíritu ". [101] La observación de Kolb es importante. Si bien las tres causas de la buena acción de Melanchthon (Palabra, Espíritu y voluntad humana) podrían interpretarse como si aún le dieran a la voluntad un papel pasivo (al menos si se aplican las categorías de causalidad de Aristóteles), muchas "otras frases en los escritos de Melanchthon" (como la de arriba sobre la voluntad de no estar inactivo) dar la voluntad un "papel contributivo activo" como la "causa material en la conversión." [102]

Tal énfasis de Melanchthon se hizo tanto más evidente cuando luego describió cómo la gracia de Dios funciona en conexión con la voluntad del hombre. Melanchthon identificó tanto una "gracia precedente" como una "voluntad de asentimiento": "Dios nos ha convertido, nos llama, nos advierte y nos ayuda; pero debemos velar por que no le resistamos. Porque es manifiesto que el pecado surge de nosotros y no por la voluntad de Dios. Crisóstomo dice: "El que dibuja, el que quiere". Y luego vino la frase clave de Melanchthon: "Pero como la lucha es grande y difícil, la voluntad no está ociosa sino que asiente débilmente". [103]

La preservación del libre albedrío de Melanchthon se hizo aún más evidente en la forma en que respondió a la siguiente pregunta: "¿Cómo puedo esperar ser recibido en la gracia, ya que no siento que se me hayan transfundido nuevas luces o nuevas virtudes? Además, si la libre elección no tiene nada que hacer hasta que sienta que ha tenido lugar este nuevo nacimiento del que está hablando, continuaré en mi rebelión y en otras actividades perversas ". En respuesta, Melanchthon negó que no podamos

hacer nada hasta que llegue el nuevo se produce el nacimiento. En cambio, argumentó que "la libre elección hace algo". [104] El énfasis de Melanchthon en el papel activo de la voluntad no podía ser más fuerte que cuando concluyó:

> Sepa que Dios quiere que, de esta manera, seamos convertidos, cuando oremos y contendamos contra nuestra rebeldía y otras actividades pecaminosas. Por lo tanto, algunos de los antiguos lo expresan de esta manera: la elección libre en el hombre es la capacidad de aplicarse a la gracia, es decir, nuestra elección libre escucha la promesa, trata de asentirla y rechaza los pecados que son contrarios a la conciencia. [105]

La Fórmula de Concordia (1577)

En los últimos años de su vida, Melanchthon persistió en su esfuerzo por separarse de la doctrina de la necesidad absoluta de Lutero, así como de la afirmación de la doble predestinación de Calvino. [106] "Hay contingencia", declaró Melanchthon sin reservas, "y la fuente de contingencia en nuestras acciones es la libertad de la voluntad". [107]

Sin embargo, su postura fue enfrentada por la oposición. Melanchthon insistió en que "la gracia precede" (separándose así del Pelagianismo y el semi -Pelagianismo), pero que "la voluntad está de acuerdo, y Dios atrae, pero él dibuja a la persona cuya voluntad está funcionando". [108] La voluntad, en otros Palabras, es activo y cooperativo en el proceso regenerativo. Algunos de los estudiantes de Melanchthon "no pudieron erradicar sus temores de que su descripción de la acción del ser humano comprometiera su insistencia en la exclusividad de la gracia de Dios y su don de fe". [109]En contraste, argumentaron que la voluntad del pecador es totalmente pasiva, esperando el nuevo nacimiento del Espíritu que produce las nuevas inclinaciones de la voluntad. La imagen de un nuevo nacimiento representa tal pasividad, ya que a medida que el padre da a luz al niño, el Espíritu da a luz a los no regenerados a través del poder de la Palabra. [110]

Sin embargo, el debate sobre el sinergismo y el monergismo continuó en las décadas de 1560 y 1570 con los luteranos de ambos lados. [111] Kolb señala la bisagra de toda la división entre los dos campos:

> En el calor de la batalla. . . los filipistas seguían convencidos de que los gnesio - luteranos eran estoicos y maniquíes en su insistencia en que la voluntad humana se opondría activamente a Dios hasta que el Espíritu Santo venciera a esa oposición, y los gnesio - luteranos no podían dejar de lado sus sospechas de que la insistencia del filistismo en la integridad humana estaba a expresiones que pusieron un rol de control en llegar a la fe en los poderes de la voluntad para hacer algún movimiento, por muy pequeño que sea, en la dirección de Dios. [112]

¿Cómo encajó la Fórmula de Concordia en este acalorado debate? "La Fórmula de Concord", dice Kolb, "produjo un acuerdo que agradó a la mayoría de los luteranos Gnesio , aparte de los discípulos más devotos de Flacius, y también a la mayoría de los filipistas". [113] Sin embargo, al mismo tiempo, la Fórmula de Concordia explícitamente se alió con la postura de Lutero sobre el libre albedrío como se expresa en *La atadura de la voluntad* .

Consideremos, por ejemplo, los dos primeros artículos de la Fórmula. El artículo 1 afirma que el pecado original no es "una pequeña corrupción", sino que es "tan profundo que no queda nada sano o no corrompido en el cuerpo o alma humana, en sus poderes internos o externos". [114] Entre sus muchas negativas, la Fórmula rechaza El pelagianismo, que alega que "incluso después de la caída, la naturaleza humana ha permanecido sin corromper y especialmente en asuntos espirituales, sigue siendo completamente buena y pura en su *naturaleza* , es decir, en sus poderes naturales". [115] También niega cualquier opinión que diga que el pecado original es solo "una mancha leve e insignificante que se ha manchado sobre la naturaleza humana, una mancha superficial, debajo de la cual la naturaleza humana conserva sus buenos poderes, incluso en asuntos espirituales".[116] También rechaza la enseñanza de que el pecado original es "solo un obstáculo externo para estos buenos poderes espirituales, y no una pérdida o falta de ellos". [117] Tales declaraciones descartan no solo el semi - pelagianismo sino cualquier opinión que diga que la naturaleza humana y su esencia no está "completamente corrompida sino que las personas todavía tienen algo bueno con ellos, incluso en asuntos espirituales, como la capacidad, aptitud, capacidad o capacidad para iniciar o efectuar algo en asuntos espirituales o para cooperar en tales acciones". [118] Una negación tan exhaustiva y detallada parece eliminar cualquier espacio para el sinergismo, incluso en lo más mínimo.

El artículo 2 sobre "Libre albedrío" es aún más importante para nuestra discusión. Dado el cuadro devastador del hombre pintado en el artículo anterior, el artículo 2 naturalmente hace esta pregunta: "¿Qué tipo de poderes tienen los seres humanos después de la caída de nuestros primeros padres, antes del renacimiento, por su cuenta, en asuntos espirituales?" Y nuevamente, “¿Pueden ellos, con sus propios poderes, antes de recibir un nuevo nacimiento por medio del Espíritu de Dios, disponerse favorablemente de la gracia de Dios y prepararse para aceptar la gracia ofrecida por el Espíritu Santo en la Palabra y los sacramentos sagrados? ” [119]

La fórmula es todo menos abstrusa en su respuesta. Por ejemplo, comienza afirmando, sin reservas, la depravación total y la incapacidad espiritual del hombre de textos como 1 Corintios 2:14. “La razón y la comprensión humanas” son “ciegos en los asuntos espirituales y no entienden nada sobre la base de sus propios poderes”. [120] Y para que nadie piense que el hombre

solo está herido pero aún es capaz de cooperar, la Fórmula excluye tal idea desde el principio. Apelando a Génesis 8:21 y Romanos 8: 7, sostiene que "la voluntad humana no regenerada no solo se aleja de Dios sino que también se ha convertido en su enemigo", y "tiene solo el deseo y la voluntad de hacer el mal y todo lo que sea". opuesto a Dios ". [121]El lenguaje monergístico de la Fórmula aparece incluso en su descripción negativa del hombre: "Tan poco como un cadáver puede cobrar vida para la vida corporal y terrenal, tan poco pueden las personas que a través del pecado están espiritualmente muertas elevarse a una vida espiritual" (Ef. 2: 5; 2 Cor. 3: 5). [122] Ciertamente, el hombre es pasivo, por lo tanto, y no está activo antes de la obra regeneradora del Espíritu.

A la luz de la esclavitud de la voluntad y la muerte espiritual, el Espíritu, a través de la Palabra (Sal. 95: 8; Rom. 1:16), abre los corazones (Hechos 16:14) para que los pecadores puedan "escucharla y así ser convertidos , únicamente a través de la gracia y el poder del Espíritu Santo, quien solo logra la conversión del ser humano ” [123.] El Espíritu, y solo el Espíritu, están en la obra sobre los espiritualmente muertos.

> Porque aparte de su gracia, nuestro "querer y ejercer" [Rom. 9:16], nuestra siembra, siembra y riego no representan nada "si él no da el crecimiento" [1 Cor. 3: 7]. Como dice Cristo: “Aparte de mí, no puedes hacer nada” [Juan 15: 5]. Con estas breves palabras, niega al libre albedrío sus poderes y atribuye todo a la gracia de Dios, para que nadie tenga motivos para jactarse ante Dios (1 Cor. [9:16]). [124]

La Fórmula no deja espacio para el libre albedrío. Todo se atribuye a la gracia de Dios (sola gratia).

La fórmula también contrarresta sinergia en sus “Tesis negativos.” No sólo por nombrar pelagianismo y semi -Pelagianism, pero también rechaza cualquier otro tipo de sinergismo menor que tendría como objetivo atribuir algo, incluso el más pequeño de cooperación, para el hombre antes de la regeneración . En otras palabras, en la siguiente declaración, la Fórmula niega incluso el sinergismo iniciado por Dios o habilitado por Dios , rechazando la enseñanza de que

> aunque los seres humanos son demasiado débiles para iniciar la conversión con su libre albedrío antes del renacimiento, y por lo tanto se convierten a Dios sobre la base de sus propios poderes naturales y son obedientes a la ley de Dios con todo su corazón, sin embargo, una vez que el Espíritu Santo ha hecho una Comenzando a través de la predicación de la Palabra y en ella ha ofrecido su gracia, *la voluntad humana puede, hasta cierto punto, salir de sus propios poderes naturales, aunque sea pequeño y débil, para hacer algo, ayudar y cooperar, disponer y preparar. sí mismo por la gracia, por captar esta gracia, por aceptarla y por creer en el evangelio* . [125]

La Fórmula también continúa rechazando la cita de Crisóstomo que Melanchthon usó para apoyar su punto de vista, "Dios atrae, pero él atrae a los que están dispuestos" (*Deus trahit, sed volentem trahit*), así como la propia afirmación de Melanchthon de que " la voluntad humana no está inactiva en la conversión, sino que también está haciendo algo ”(*hominis voluntas en la conversión no es otiosa, sed agit aliquid*). [126] Estas declaraciones, argumenta la Fórmula, devuelven algo al libre albedrío del hombre (aunque sea leve) y van en contra de la gracia de Dios. [127]

La Fórmula concluye su declaración sobre el libre albedrío al aclarar la declaración de Lutero (a veces mal entendida) de que la voluntad es puramente pasiva, creyendo que está del lado del Reformador:

> Cuando el Dr. Lutero escribió que la voluntad humana se conduce a sí misma como *pasiva pura* (es decir, que no hace absolutamente nada), debe entenderse *respectu divinae gratiae in accendendis novis motibus* ["puramente pasivamente" y "con respecto a la gracia divina". en la creación de nuevos movimientos "], es decir, en la medida en que el Espíritu de Dios se apodera de la voluntad humana a través de la Palabra que se escucha o mediante el uso de los sacramentos sagrados y los efectos del nuevo nacimiento y la conversión. Porque cuando el Espíritu Santo ha efectuado y realizado un nuevo nacimiento y conversión y ha alterado y renovado la voluntad humana únicamente a través de su poder y actividad divinos, *entonces*La nueva voluntad humana es un instrumento y herramienta de Dios el Espíritu Santo, en el sentido de que no solo acepta la gracia sino que también coopera con el Espíritu

Santo en las obras que proceden de ella. [128]

"Puramente pasivamente", "no hace absolutamente nada", estas son frases clave que demuestran que el monergismo se afirma en este llamado al patriarca de la Fórmula. Y, sin embargo, la Fórmula trabaja para demostrar que Lutero no tuvo la intención de excluir la obra del Espíritu para cambiar la voluntad a través de la instrumentalidad de la Palabra por "puramente pasivo". En otras palabras, la Fórmula apunta a evitar la idea fatalista de que Dios se mueve mecánicamente, como si fuera una simple roca o bloque de madera. En su lugar, argumenta, se mueve de tal manera que crea fe y una relación personal con el pecador. [129] Por lo tanto, la Fórmula puede concluir que el pecador se queda con una voluntad renovada y, no olvidemos, que esta obra de renovación es solo la obra del Espíritu.

Pero quizás la declaración que capitaliza el énfasis monergístico más se puede ver en el párrafo final. Mientras Melanchthon afirmó tres causas de nuevo nacimiento y conversión (la Palabra, el Espíritu y el libre albedrío del hombre), la Fórmula solo reconoció dos "causas eficientes": el Espíritu Santo y la Palabra de Dios. [130] El libre albedrío falta completamente en la ecuación.

La esclavitud y liberación de la voluntad de Juan Calvino

Reacción de John Calvino a Melanchthon

¿Cómo reformadores (incluso segundos - generación de reformadores), en particular los que están fuera del Luteroan veces, manejar la posición de Melanchthon? En la tradición reformada, la visión de John Calvino de Melanchthon es reveladora.

Entre 1538 y 1558, Calvino contrató a Melanchthon en la correspondencia, y la mayor parte del tiempo fue cordial. Sin embargo, a fines de la década de 1530, Calvino notó el silencio de Melanchthon sobre la predestinación y el libre albedrío, que Calvino señaló, aunque con gracia, en su *Comentario de* 1539 *sobre los romanos* . [131] Sin embargo, después de la publicación de 1543 *Loci Communes* de MelanchthonCuando el cambio de Melanchthon de Lutero es evidente, era imposible para Calvino no decir nada en absoluto. De hecho, el momento fue impecable. Como discutiremos en breve, Albert Pighius había escrito un libro defendiendo el libre albedrío y al mismo

tiempo refutaba los puntos de vista de Calvino. Pighius lo tenía en manos de Calvino, pero también censuró a Melanchthon por su salida de Lutero y Calvino. A sabiendas, ¡Calvino dedicó su libro a Pighius a Melanchthon! Graybill observa cómo Calvino "estaba haciendo una investigación sutil en Melanchthon sobre sus nuevas formulaciones modificadas", [132] aunque también podría ser el caso de que Calvino intentara llevar a Melanchthon al apoyo público de su posición.

En la correspondencia posterior entre los dos, se hizo evidente que Melanchthon no estaba de acuerdo con la distinción de Calvino entre una llamada del evangelio general y una llamada efectiva especial. Para Melanchthon, solo el primero era viable. Esto significa, entonces, que en última instancia, la obra del Espíritu era dependiente del hombre libre - voluntad decisión. Es difícil mejorar el resumen de Graybill de la opinión de Melanchthon contra Calvino:

> Todas las personas, cuando escucharon la Palabra de Dios (que *siempre* estuvo iluminada por el Espíritu Santo) tuvieron, en ese momento, la libre elección de tener o no fe en Cristo. La predestinación no estaba involucrada en absoluto. La efectividad de la llamada del Espíritu dependía de la libre respuesta de la voluntad humana individual. [133]

Tal vez deberíamos matizar tal afirmación al reconocer que Melanchthon creía que era el Espíritu Santo quien movió la voluntad humana para dar esa respuesta. Sin embargo, el éxito de la llamada del Espíritu parecía depender de la voluntad, incluso si era una voluntad habilitada por el Espíritu , y esto fue suficiente para causar consternación para Calvino, así como para los colegas monergistas luteranos de Melanchthon.

Si bien Calvino no entró en un debate abierto con Melanchthon como lo hizo con Pighius, sin embargo, Calvino hizo alusión a su desaprobación de vez en cuando. Por ejemplo, en 1546 Calvino escribió el prefacio de la edición francesa de *Loci Communes* de Melanchthon . Allí Calvino notó cómo Melanchthon había cambiado su posición respecto al libre albedrío. Aun así, los dos evitaron el debate público ya que ninguno de los dos deseaba crear una barrera innecesaria para una mayor reforma. [134]

Melanchthon murió en 1560. Aun así, incluso después de su muerte, su punto de vista continuó invitando a la crítica. Si bien Calvino había sido cordial en el pasado, en este punto Calvino condenó los puntos de vista de

Melanchthon desde el púlpito, usando un lenguaje muy fuerte para demostrar cuán perturbado estaba de que Melanchthon asociaría un predestinarianism / determinism cristiano con el estoicismo. [135] Para Calvino, Melanchthon había tergiversado y comprometido el punto de vista bíblico que Calvino mismo había defendido en sus escritos contra Pighius.

El debate de Pighius y Calvino (1542-1543)

¿Cómo se inició el debate Pighius - Calvino por primera vez? [136] En 1536, la primera edición de los *Institutos de la Religión Cristiana* de Calvino.golpear la prensa. En 1539, apareció una segunda edición, pero esta vez tres veces más larga. Esto es relevante debido a dos nuevos capítulos, "El conocimiento de la humanidad y la libre elección" (cap. 2) y "La predestinación y la providencia de Dios" (cap. 8). Naturalmente, esta edición llamó la atención del obispo católico romano de Aquila, Bernardus Cincius. Luego se lo pasó al cardenal Marcello Cervini, quien compartió el disgusto de Cincius, aunque estuvo de acuerdo en que era más peligroso que las obras que los luteranos habían producido. En su indignación, los dos se acercaron a Albert Pighius (1490-1542), un teólogo católico romano holandés, que rápidamente escribió *Diez libros sobre la libre elección humana y la Divina Gracia* (1542).

Calvino sintió que la necesidad de responder era urgente. Sin embargo, ya que quería que su respuesta estuviera lista a tiempo para la feria del libro de Fráncfort del 1543, Calvino solo pudo responder a los primeros seis libros de Pighius sobre libre albedrío. Su tratado se tituló Defensa del sonido y Doctrina ortodoxa de la esclavitud y Liberación de la elección humana contra las tergiversaciones de Albert Pighius de Kampen . La respuesta de Calvino a los otros cuatro libros de Pighius sobre la providencia y la predestinación se habría publicado en la feria del libro el año siguiente, pero Pighius murió y el ímpetu para que Calvino respondiera se evaporó.

Todo cambió cuando estalló la controversia, esta vez con Jerome Bolsec en Ginebra en 1551. Los ataques de Bolsec contra la doctrina de la predestinación de Calvino fueron enfrentados por la Predestinación de Dios Eterna de Calvino (1552). En esta respuesta, Calvino no solo respondió a Bolsec sino que también aprovechó la oportunidad para hacer un seguimiento de su crítica inacabada de Pighius. Para 1559, Calvino había completado lo que sería su edición final de los Institutos , en la que articuló nuevamente su comprensión de la gracia y el libre albedrío, pero esta vez con toda la

experiencia de sus debates con Pighius.

Si bien el debate Erasmus - Lutero es muy diferente en muchos aspectos del partido Pighius - Calvino , sin embargo, hay similitudes cuando se considera la aversión de Pighius al control divino y su defensa del libre albedrío en la conversión. [137] Ya que nuestro propósito aquí es concentrarnos en la esclavitud y la liberación de la voluntad, nos limitaremos a la respuesta de Calvino en 1543 a Pighius y sus *Institutos de* 1559 .

Depravación generalizada y la esclavitud de la voluntad [138]

Calvino comenzó con el primer pecado de Adán y, como Pablo en Romanos 5, dibujó la conexión de Adán con toda la humanidad. Cuando Adán pecó, él "enredó y sumergió a su descendencia en las mismas miserias". [139] Calvino definió el pecado original como "una depravación hereditaria y corrupción de nuestra naturaleza, difundida en todas las partes del alma, lo que primero nos hace responsables de la ira de Dios". luego también aparece en nosotros aquellas obras que las Escrituras denominan 'obras de la carne' ". [140] Según Calvino, el resultado de descender de la“ semilla impura ”de Adán y de“ nacer infectado con el contagio del pecado ”es la corrupción generalizada de La naturaleza del hombre. [141] Calvino explicó,

> Aquí solo quiero sugerir brevemente que todo el hombre está abrumado, como por un diluvio, de la cabeza a los pies, de modo que ninguna parte es inmune al pecado y todo lo que procede de él debe ser imputado al pecado. Como dice Pablo, todos los cambios de los pensamientos a la carne son enemistades contra Dios [Rom. 8: 7], y por lo tanto son muerte [Ro. 8: 6]. [142]

Calvino concluyó,

> Por lo tanto, si es correcto declarar que el hombre, debido a su naturaleza viciada, es naturalmente abominable para Dios, también es correcto decir que el hombre es naturalmente depravado y defectuoso. Por lo tanto, Agustín, en vista de la naturaleza corrupta del hombre, no teme llamar "naturales" a aquellos pecados que necesariamente reinan en nuestra carne dondequiera que la gracia de Dios esté ausente. [143]

En otra parte, Calvino dijo: "Tan depravado es la naturaleza [del hombre] que puede ser movido o impulsado solo al mal". [144] Si el hombre ha sido corrompido por un diluvio, y si el pecado impregna todo receso de modo que "ninguna parte es inmune al pecado , "Entonces se deduce que la voluntad del hombre está en esclavitud al pecado. Calvino, en contra de Pighius, escribió: "Porque la voluntad está tan abrumada por la iniquidad y tan impregnada por el vicio y la corrupción que no puede escapar de ningún modo al esfuerzo honroso o dedicarse a la justicia" [145.]

Calvino rechazó a los filósofos medievales en lo que hoy se denomina libertad libertaria, o el poder de la elección contraria:

> Dicen: Si hacer esto o aquello depende de nuestra elección, tampoco lo hace. Nuevamente, si no lo hacemos, también lo hacemos. Ahora parece que hacemos lo que hacemos, y evitamos lo que evitamos, por libre elección. Por lo tanto, si hacemos algo bueno cuando nos plazca, tampoco podemos hacerlo; Si hacemos algún mal, también podemos evitarlo. [146]

Sin embargo, los filósofos no estaban solos, ya que algunos de los padres de la iglesia primitiva no estaban claros en su comprensión del libre albedrío, sostuvo Calvino. [147] Por ejemplo, Crisóstomo dijo,

> Puesto que Dios ha puesto el bien y el mal en nuestro poder, él ha otorgado la libre decisión de elegir, y no restringe lo que no quiere, sino que abraza al que está dispuesto. De nuevo: el que es malo, si lo desea, a menudo se convierte en un hombre bueno; y el que es bueno cae por la pereza y se vuelve malo. Porque el Señor ha hecho nuestra naturaleza libre para elegir. [148]

Jerome parecía estar de acuerdo: “Lo nuestro es comenzar, lo que Dios debe cumplir; para ofrecer lo que podamos, para proporcionar lo que no podemos ”. [149] Sin embargo, Calvino se opuso a este pensamiento y se puso del lado de Agustín, quien no dudó en titular la voluntad“ no libre ”. [150] Como Agustín argumentó, sin el Espíritu la voluntad No es libre sino encadenado y conquistado por sus deseos. Calvino [151] elaborado,

> Asimismo, cuando la voluntad fue conquistada por el vicio en el que había caído, la naturaleza humana comenzó a perder su libertad. Nuevamente, el hombre, usando el libre albedrío, ha perdido tanto a sí mismo como a su voluntad. Nuevamente, el libre albedrío ha sido tan esclavizado que no puede tener poder para la justicia. Una vez más, lo que la gracia de Dios no ha liberado no será libre. Nuevamente, la justicia de Dios no se cumple cuando la ley así lo ordena, y el hombre actúa como si por su propia fuerza; pero cuando el Espíritu ayuda, y la voluntad del hombre, no libre, sino liberada por Dios, obedece. Y da una breve reseña de todos estos asuntos cuando escribe en otra parte: el hombre, cuando fue creado, recibió grandes poderes de libre albedrío, pero los perdió al pecar. [152]

Esto no significa, sin embargo, que el hombre sea coaccionado. Más bien, el hombre peca voluntariamente, por *necesidad* , sí, pero no por *compulsión* . [153] Tal distinción fue uno de los puntos principales de Calvino en su tratado contra Pighius, quien argumentó que es *necesario* ("necesidad") implica *coactio* ("coerción"). Sin embargo, como explica Paul Helm, para Calvino, "no se desprende de la negación del libre albedrío que lo que una persona elige es el resultado de la coerción" .[154] Para Calvino, la coerción niega la responsabilidad, pero la *necesidad* es "consistente con ser responsable" por la acción, y ser elogiado o culpado por ello ". [155]Por lo tanto, Calvino podría afirmar que el hombre "actúa malvadamente por voluntad, no por compulsión" (*hombre voluntariamente, no coacción*). [156]

¿Cuál es, entonces, alguien que piense en el término *libre albedrío* (*liberum arbitrium*)? Calvino, como Lutero antes que él, hubiera preferido eliminar el término. [157] ¿Cuál es el propósito que se cumple al etiquetar una "cosa tan pequeña" con un "nombre tan orgulloso"? Calvino dijo: "¡Una libertad noble, en efecto, para que el hombre no se vea obligado a servir al pecado, y aún así sea un esclavo [*ethelodoulos*] tan dispuesto que su voluntad esté atada por las cadenas del pecado!" [158] Además, se le da el término a los malentendidos para los hombres pecadores son propensos a escuchar el término *libre albedrío* y piensan que son su propio maestro, que tienen el poder de convertirse en buenos o malos. [159]Por lo tanto, somos

mejores para evitar el término. Sin embargo, esto no quiere decir que Calvino no creía en el "libre albedrío." [160] Si por la libertad uno de los medios, como Lombard, los papistas, y Pighius argumentó, la voluntad del hombre de ninguna manera está determinada, pero que el hombre tiene la auto - poder querer el bien o el mal para con Dios, de modo que por su propia fuerza pueda hacerlo igualmente, entonces Calvino rechazó el libre albedrío. Pero si por libre albedrío se quiere decir, como sostuvo Agustín, que el hombre quiere por *necesidad voluntaria* (no por coacción), entonces se puede afirmar la elección voluntaria. [161]Sin embargo, incluso si el hombre desea por necesidad, tal necesidad es, antes de la aplicación de la gracia efectiva, solo una necesidad para pecar: "Porque no decimos que el hombre es arrastrado involuntariamente al pecado, sino que debido a que su voluntad es corrupta, se mantiene cautivo bajo el yugo del pecado y, por lo tanto, por necesidad, quiere de una manera malvada. Porque donde hay esclavitud, hay necesidad. " [162] Por lo tanto, la esclavitud de la voluntad de pecar permanece, y sin embargo, tal esclavitud es una cautividad voluntaria y voluntaria (*voluntariae suae electioni*). Como Calvino hizo evidente en su Catecismo de 1538, que contiene una de sus definiciones más claras y precisas de *libre albedrío* , el hombre no peca por una "necesidad violenta" (la *violenta requiere*) pero transgrede "de una voluntad completamente propensa al pecado" (la "necesidad de pecar"):

> Ese hombre está esclavizado para pecar, las Escrituras testifican repetidamente. Esto significa que su naturaleza está tan alejada de la justicia de Dios que él concibe, desea y se esfuerza por nada que no sea impío, distorsionado, malvado o impuro. Porque un corazón profundamente impregnado del veneno del pecado no puede producir más que los frutos del pecado. Sin embargo, no debemos suponer por esa razón que el hombre ha sido impulsado por la necesidad violenta de pecar. Se transgrede por una voluntad completamente propensa al pecado. Pero debido a la corrupción de sus sentimientos, él odia por completo la justicia de Dios y está inflamado por todo tipo de maldad, se niega que esté dotado de la capacidad libre de elegir el bien y el mal que los hombres llaman "libre albedrío". [163]

Para aclarar este punto, Calvino distinguió entre necesidad y compulsión (o

coerción):

> El punto principal de esta distinción, entonces, debe ser ese hombre, ya que fue corrompido por la Caída, pecó voluntariamente, no de mala gana o por compulsión; por la inclinación más ansiosa de su corazón, no por compulsión forzada; por el impulso de su propia lujuria, no por compulsión desde afuera. Sin embargo, su naturaleza es tan depravada que puede ser movido o impulsado solo al mal. Pero si esto es cierto, entonces se expresa claramente que el hombre seguramente está sujeto a la necesidad de pecar. [164]

Calvino ilustró cómo un agente puede ser libre y, por necesidad, usando el ejemplo del Diablo. El diablo solo puede hacer el mal todo el tiempo y, sin embargo, es totalmente culpable por sus acciones y las comete voluntariamente, aunque sea por necesidad. Por lo tanto, el pecado es simultáneamente necesario y voluntario. [165]

Aunque Calvino afirmó la esclavitud de la voluntad (o, como la llamó Calvino, la "depravación de la voluntad"), no redujo a los hombres a las "bestias brutales". Más bien, reconoció que, dado que la voluntad es inseparable de la naturaleza humana, “no pereció, sino que estaba tan ligado a los deseos perversos que no puede luchar por lo correcto” [166. Lo] mismo ocurre con la mente: mientras que el hombre aún posee comprensión humana, permanece esclavizado por la perversidad de su mente. [167] Cabe señalar que en la edición de 1539 de los *Institutos* , el lenguaje de Calvino fue muy fuerte y dijo que se abolió la voluntad. Sin embargo, cuando Pighius en 1542 enfrentó a Calvino contra Agustín al malinterpretar a Calvino al decir que no hay sustancia en la voluntad, ya que fue abolida, Calvino respondió en*Bondage* (1543) e *Institutes* (1559) aclarando lo que quería decir. Lo que ocurre en la conversión del hombre no es una destrucción de la *sustancia* o *facultad* de nuestra voluntad y mente, como Pighius pensó que Calvino estaba diciendo, sino la destrucción y eliminación del *hábito* o las *cualidades* de la voluntad, que por supuesto es malo. [168] Por lo tanto, Calvino hizo la calificación de que la naturaleza no se destruye tanto como se repara y se hace nueva (*nova creari*), en el sentido de que la naturaleza corrupta debe transformarse radicalmente. [169] La voluntad es "cambiada de maldad a buena

voluntad". [170]

¿Cuán total es la depravación del hombre según Calvino? Como lo expresó Calvino anteriormente, dado que el hombre todavía "posee comprensión humana" y como la naturaleza del hombre no pereció, debe concluirse que para Calvino la depravación no fue total en *intensidad* sino total en *extensión* . [171] Michael Horton explica,

> En otras palabras, no hay una posición de bondad en ninguna parte de nosotros, en nuestra mente, voluntad, emociones o cuerpo, donde podamos elevarnos a Dios. El pecado ha corrompido a toda la persona, como un veneno que se abre camino en mayor o menor intensidad a lo largo de toda la corriente. Sin embargo, a pesar de nosotros mismos, esto no elimina la posibilidad de reflejar la gloria de Dios. Por lo tanto, la humanidad no es tan mala como podría ser, sino tan mal como podría ser. No hay residuo de piedad obediente en nosotros, sino solo un *sensus divinitatis* que explotamos para la idolatría, el yo.-justificación y superstición. Por lo tanto, los mismos restos de justicia original que permiten que incluso los paganos creen un orden cívico razonablemente equitativo en las cosas terrenales los provocan en su corrupción a la religión falsa en las cosas celestiales. [172]

Es evidente en este punto en el pensamiento de Calvino que el hombre, aparte del Espíritu, no puede hacer nada bueno con Dios (es decir, la incapacidad espiritual). [173] Debido a la depravación del hombre, él es voluntariamente un esclavo del pecado. En consecuencia, ningún acto voluntario hacia Dios precede a la "gracia del Espíritu". [174] Por lo tanto, la única esperanza del hombre es la gracia soberana.

Llamada especial y gracia efectiva

Hasta aquí está claro que para Calvino, la gracia es necesaria para la liberación de la voluntad del hombre. [175] Tal gracia viene antes que la voluntad del hombre (es decir, es preveniente) con el fin de liberarlo de la esclavitud eficazmente en lugar de simplemente venir al lado de la voluntad del hombre para que le ayuden (que es semi -Pelagianism). [176] Como explica

Lane, “el corolario es que la gracia es preveniente, que la gracia de Dios precede a cualquier buena voluntad humana. Pero Calvino quiere decir más que esto. *La gracia preventiva no solo hace posible que las personas respondan. La gracia es eficaz y efectúa la conversión.* ” [177] En otras palabras, a diferencia del semi - agustinismoy el arminianismo que vendría después de Calvino en el siglo XVII, la gracia no es prevenible en el sentido de que simplemente hace de la salvación una posibilidad si el hombre decide cooperar con ella. Más bien, la gracia preveniente de la que habló Calvino es efectiva, de modo que la conversión de los elegidos sigue necesariamente. Lane, citando a Calvino, explica,

> La gracia preventiva [para Calvino] no es meramente suficiente, ya que brinda a la voluntad humana "libertad de elección contraria". Calvino es consciente de y rechaza lo que más tarde se conocería como *la visión arminiana* , que Dios "ofrece luz a las mentes humanas, y está en su poder de elegir aceptarlo o rechazarlo, y él mueve sus voluntades de tal manera que está en su poder seguir su movimiento o no seguirlo ”(DSO [*Bondage*] 204). Dios no solo nos ofrece la gracia y nos deja a nosotros aceptarla o resistirla. En cambio, la conversión es "enteramente la obra de gracia", y *Dios no solo nos da la capacidad de querer lo bueno, sino que también lo hace posible (Will* (*Bondage*) 252f). [178]

O, como Calvino argumentó en su tratado contra Pighius, ya que la voluntad humana es solo malvada y necesita transformación y renovación para querer lo bueno, la gracia de Dios "no es simplemente una herramienta que puede ayudar a alguien si se complace en extender su mano a Dios". [tómalo] ". Calvino explicó:" Es decir, [Dios] no se limita a ofrecerlo, dejando [al hombre] la opción de recibirlo y rechazarlo, sino que dirige la mente para elegir lo que es correcto, mueve el también con eficacia a la obediencia, despierta y avanza el esfuerzo hasta que se alcanza la realización real de la obra. " [179] Al citar a Agustín, concluyó:" La voluntad humana no obtiene la gracia a través de su libertad, sino más bien la libertad a través de la gracia ". [180]

La naturaleza eficaz de la gracia también revela la particularidad de la elección de Dios. Calvino argumentó que el libre albedrío "no es suficiente para que el hombre pueda hacer buenas obras, a menos que sea ayudado por

la gracia, de hecho por la gracia especial, que solo los elegidos reciben a través de la regeneración". [181] Calvino explicó: "Porque no me detengo por encima de ellos". los fanáticos que balbucean esa gracia se distribuyen de manera equitativa e indiscriminada ". [182] Contra Pighius, afirmó,

> Además, esta gracia no se otorga a todos sin distinción o en general, sino solo a aquellos a quienes Dios quiere; el resto, a quien no se le da, sigue siendo malo y no tiene absolutamente ninguna capacidad para alcanzar el bien porque pertenece a la masa que está perdida y condenada y queda a su condena. Además, esta gracia no es del tipo que otorga a [sus destinatarios] el poder de actuar bien a condición de que lo hagan, para que luego tengan la opción de querer o no. Pero efectivamente los mueve a quererlo; de hecho, hace que su maldad sea buena, de modo que por necesidad les vaya bien. [183]

Por lo tanto, Calvino ciertamente habría rechazado lo que los arminianos más tarde significaron al afirmar una gracia preventiva universal. Más bien, la gracia especial de Dios es discriminar, particular y eficaz.

La detestación de Calvino por el sinergismo se hace especialmente evidente, no solo en sus argumentos contra Pighius, sino también en su oposición a Peter Lombard ("El maestro de las oraciones"), quien utilizó la distinción medieval entre la gracia "operativa" y la "cooperante". De acuerdo con Lombard, la gracia operativa asegura que efectivamente hagamos lo bueno, mientras que la gracia cooperadora sigue "la buena voluntad como una ayuda". [184] Calvino no fue divertido. Lo que le disgustó fue que mientras Lombard "atribuye el deseo efectivo de bien a la gracia de Dios, sin embargo, insinúa que el hombre por su propia naturaleza de alguna manera busca lo bueno, aunque de manera ineficaz". [185] En resumen, esto es semi - pelagianismo.en su mejor momento. Parker ha expresado la insatisfacción de Calvino de la siguiente manera:

> A esta distinción Calvino le disgusta. Aunque atribuye la eficacia de cualquier apetito por el bien a la gracia, implica que el hombre tiene un deseo por el bien de su propia naturaleza, incluso si este deseo es ineficaz. Tampoco le gusta más la segunda parte, con su sugerencia de que está en el poder del hombre hacer vana la primera gracia rechazándola o confirmándola por obediencia. [186]

La frustración de Calvino solo se intensificó cuando Lombard "fingió" seguir a Agustín en tal distinción. [187] En cambio, en la evaluación de Calvino, cada vez que Agustín decía algo claramente, Lombard lo ocultaba. Si bien es cierto que Agustín hizo la distinción, su giro medieval difería considerablemente, lo que le permitió a Lombard interpretar a Agustín a través de una lente semi - pelagiana , un movimiento común entre los teólogos medievales. Calvino insistió en que Agustín nunca habría afirmado tal cooperación o sinergismo. [188] Calvino protestó: “La ambigüedad en la segunda parte me ofende, porque ha dado lugar a una interpretación pervertida. Pensaron que co - operarCon la ayuda de la gracia de Dios, es nuestro derecho, ya sea hacerla ineficaz rechazando la primera gracia, o confirmarla mediante su obediencia ". [189] Por lo tanto, Calvino rechazó el punto de vista de Lombard porque (1) la gracia colaboradora sugiere que la gracia es no eficaz, (2) la cooperación con la gracia se traduce en mérito humano, y (3) la cooperación con la gracia significa que la perseverancia es un regalo que se otorga únicamente sobre la base de cómo elegimos cooperar con ella, todo lo cual afirmó Pighius. Como explica Lane, para Calvino la consecuencia fue que esto “nos haría dueños de nuestro propio destino y no solo de Dios”. [190]Calvino trató de interpretar adecuadamente a Agustín, argumentando que la gracia cooperadora no se refiere a nuestra capacidad para determinar si la gracia inicial de Dios será aceptada o resistida, sino que se refiere a la voluntad del hombre *posterior* y *después de* que haya sido llamado y despertado de manera efectiva a una nueva vida. Trabaja con Dios en santificación y perseverancia final. [191]

Contrariamente a la sinergia de Lombard, Calvino defendió la particularidad y la naturaleza efectiva de la gracia en su exégesis de Ezequiel 36, donde Dios quita el corazón de piedra e implanta un corazón de carne, haciendo que el pecador muerto camine en una nueva vida:

> Si en una piedra hay tal plasticidad que, suavizada de alguna manera, se dobla un poco, no negaré que el corazón del hombre puede moldearse para obedecer lo correcto, siempre que lo que es imperfecto en él sea suministrado por la gracia de Dios. Pero si, con esta comparación, el Señor deseaba mostrar que nada bueno puede ser arrancado de nuestro corazón, a menos que se convierta en algo completamente distinto, *no*

dividamos entre él y nosotros lo que él reclama para sí mismo . Por lo tanto, si una piedra se transforma en carne cuando Dios nos convierte en celo por el bien, todo lo que es de *nuestra voluntad se borra .Lo que toma su lugar es totalmente de Dios. Yo digo que se borra la voluntad; no en la medida en que es voluntad, porque en la conversión del hombre lo que pertenece a su naturaleza primordial permanece completo. También digo que se crea de nuevo; no significa que la voluntad ahora comienza a existir, sino que se cambia de maldad a buena voluntad. Afirmo que esto es totalmente obra de Dios, porque de acuerdo con el testimonio del mismo apóstol, "ni siquiera somos capaces de pensar" [II Cor. 3: 5]* . [192]

Haciendo referencia a las palabras de Pablo en Efesios 2, Calvino continuó diciendo que en esta "segunda creación", que obtenemos en Cristo, Dios trabaja solo. La salvación es un regalo gratuito; por lo tanto, "si incluso la menor habilidad proviniera de nosotros mismos, también tendríamos una parte del mérito". [193] Con Salmo 100: 3 en mente, Calvino comentó: "Además, vemos cómo, no simplemente nos contentamos con haberle dado a Dios la debida alabanza". Para nuestra salvación, nos excluye expresamente de toda participación en ella. Es como si dijera que no queda nada para que el hombre se gloríe, porque toda la salvación viene de Dios ". [194] Si toda la salvación proviene de Dios, incluido el primer momento de la nueva vida, entonces la cooperación humana con Dios. La gracia es inaceptable y no bíblica.

Sin embargo, Calvino anticipó una objeción: "Pero quizás algunos admitirán que la voluntad se aleja del bien por su propia naturaleza y se convierte solo por el poder del Señor, pero de tal manera que, una vez preparada, tiene su . propia parte en la acción" [195] tal objeción proviene de la semi - agustino vista, que argumenta que mientras Dios inicia la gracia y prepara la voluntad de los actos posteriores de la gracia, en última instancia, el hombre tiene que hacer su parte para tal gracia para ser finalmente exitosa. En contra de esta opinión, Calvino respondió que la propia actividad de la voluntad de ejercer la fe es un don gratuito de Dios, [196] eliminando cualquier posible participación de la voluntad del hombre. [197]Tal como está formulado

en su Catecismo de 1538, "Si meditamos debidamente sobre cuánto están cegadas nuestras mentes a los misterios celestiales de Dios y con cuánta infidelidad nuestros corazones trabajan en todas las cosas, no tendremos duda de que la fe supera con creces todos nuestros poderes naturales y un excelente regalo de Dios ". [198] Por lo tanto, se deduce que" cuando nosotros, que somos por naturaleza inclinados al mal con todo nuestro corazón, comenzamos a querer el bien, lo hacemos por pura gracia ". [199] Después de exponer Ezequiel 36:26 y Jeremías 32: 39–40, Calvino explicó: "Porque siempre se sigue que nada bueno puede surgir de nuestra voluntad hasta que haya sido reformado; y después de su reforma, en la medida en que es bueno, lo es de Dios, no de nosotros mismos ". [200] Concluyó:

> Él [Dios] no mueve la voluntad de la manera que se ha enseñado y creído durante muchas edades, que luego es nuestra decisión *obedecer o resistir al movimiento, pero al desecharlo de manera eficaz* . Por lo tanto hay que negar que a menudo - repetida afirmación de Crisóstomo: Por esto, significa que el Señor sólo se está extendiendo su mano a la espera de si estaremos encantados de recibir su ayuda "A los que dibuja dibuja dispuesto.". [201]

Contrariamente a la sinergia de Crisóstomo, Calvino rechazó la noción de que la gracia de Dios es efectiva solo si la aceptamos ("A quien él dibuja, dibuja dispuesto"). Más bien, Dios desea obrar en su elección de tal manera que su gracia especial sea siempre efectiva: "Esto no significa nada más que lo que el Señor con su Espíritu dirige, dobla y gobierna, nuestro corazón y reina en él como en su propia vida. posesión ". [202] Citando a Agustín, Calvino explicó que si bien lo haremos, es Dios quien nos hace querer lo bueno. A menos que Dios primero cree en nosotros un corazón nuevo, haciéndonos querer lo bueno, permaneceremos muertos en el pecado. Calvino apeló no solo a Ezequiel 11: 19–20 y 36:27 sino también al Evangelio de Juan:

> Ahora, ¿puede entenderse la frase de Cristo ("Todo el que ha escuchado ... del Padre viene a mí" [Juan 6:45]) puede entenderse de otra manera que *la gracia de Dios es eficaz por sí misma*? Este agustín también

> mantiene. El Señor no considera indiscriminadamente a todos los que merecen esta gracia, ya que el dicho común de Ockham (a menos que me equivoque) se jacta: la gracia no se niega a nadie que hace lo que está en él. Hombres de hecho debe ser enseñado que Dios amante - la bondadSe expone a todos los que lo buscan, sin excepción. Pero dado que son aquellos a quienes la Respiración de la gracia celestial quienes finalmente buscan para buscarla, no deben reclamar la menor parte de su alabanza. Obviamente, es el privilegio de los elegidos que, regenerados a través del Espíritu de Dios, son movidos y gobernados por su dirección. Por esta razón, Agustín se burla con justicia de aquellos que reclaman para sí mismos cualquier parte del acto de voluntad, al igual que reprende a otros que piensan que el testimonio especial de la libre elección se entrega indiscriminadamente a todos. "La naturaleza", dice, "es común a todos, no a la gracia". El punto de vista de que lo que Dios otorga a quien él quiere se extiende generalmente a todos, Agustín llama a una sutil sutileza de ingenio frágil, que brilla con mera vanidad. En otra parte dice: "¿Cómo has venido? Por creer No te preocupes, mientras reclamas para ti mismo que has encontrado la manera justa, pereces de la manera justa. He venido, tú dices, por mi propia elección; He venido por mi propia voluntad. ¿Por qué estás hinchado? ¿Quieres saber que esto también te ha sido dado? Escúchelo llamando: 'Nadie viene a mí a menos que mi Padre lo atraiga' ”[Juan 6:44].[203]

Calvino fue enfático: a menos que el hombre sea atraído eficazmente por el llamado especial del Espíritu, no tiene esperanza, ya que su voluntad no sirve de nada.

Calvino nuevamente usó un lenguaje bíblico similar en medio de su exposición sobre la predestinación. Él vio el llamado especial del Espíritu como la salida de la elección incondicional de Dios:

> Por lo tanto, Dios designa como sus hijos a aquellos que él ha elegido, y se nombra a sí mismo su Padre. Además, *al llamar* , los recibe en su familia y los une a él para que puedan ser uno. Pero cuando el llamado se combina con la elección, de esta manera, las Escrituras sugieren suficientemente que no se debe buscar más que la misericordia de Dios. Porque si le preguntamos a quién llama, y el motivo, responde: a quién

eligió. [204]

Calvino explicó este "llamado" en su exégesis de Mateo 22:14:

> La declaración de Cristo "Muchos son llamados, pero pocos elegidos" [Mat. 22:14] es, de esta manera, muy mal entendido. Nada será ambiguo si nos aferramos a lo que debería quedar claro a partir de lo anterior: que hay *dos tipos de llamadas* . Existe *un llamado general* , mediante el cual Dios invita a todos por igual a sí mismo a través de la predicación externa de la palabra, incluso a aquellos a quienes la presenta como un sabor de la muerte [cf. II Cor. 2:16], y como la ocasión para una condena más severa. *El otro tipo de llamado es especial* , que se digna en su mayor parte dar solo a los creyentes, mientras que por la iluminación interior de su Espíritu hace que la Palabra predicada habite en sus corazones. [205]

Como señala Muller, no solo los *Institutos,* sino también los comentarios de Calvino sobre Amos e Isaías tienen la misma distinción entre la convocatoria general y la especial. [206] Por ejemplo, al comentar sobre Isaías 54:13, Calvino observó cómo el apóstol Juan cita a Isaías para demostrar la eficacia del llamado de Dios sobre los elegidos: “El Evangelio se predica indiscriminadamente a los elegidos y reprobados; pero los elegidos solo vienen a Cristo, porque han sido 'enseñados por Dios', y por lo tanto, sin duda, el Profeta se refiere ". [207] Al comentar sobre la" eficacia del Espíritu ", Calvino concluyó:" Además, nos enseña esto. pasaje que el llamamiento de Dios es eficaz en los elegidos ". [208]En su comentario sobre el Evangelio de Juan, Calvino volvió una vez más al eficaz llamado del Espíritu. Con respecto a Juan 6:44, Calvino explicó por primera vez que aunque el evangelio se predica a todos, no todos lo abrazan, porque se requiere un “nuevo entendimiento y una nueva percepción”. [209] Calvino luego describió lo que significa que el Padre atraiga a los pecadores a él mismo:

> Para venir a Cristo, aquí se usa metafóricamente para creer, el evangelista, para llevar a cabo la metáfora en la cláusula correspondiente, dice que esas personas están dibujadas cuyos

> entendimientos Dios ilumina y en cuyos corazones se inclina y se forma a la obediencia de Cristo. Las declaraciones equivalen a esto, que no deberíamos preguntarnos si muchos se niegan a abrazar el Evangelio; porque ningún hombre de sí mismo podrá venir a Cristo, sino que Dios debe acercarse a él por su Espíritu; y de ahí se deduce que no todos están atraídos, sino que Dios otorga esta gracia a aquellos a quienes ha elegido. Verdaderamente, en verdad, en cuanto al tipo de dibujo, no es violento, para obligar a los hombres por la fuerza externa; pero aún así es un poderoso impulso del Espíritu Santo, que hace que los hombres estén dispuestos a aquellos que antes eran reacios y renuentes. Es una aseveración falsa y profana, por lo tanto, que ninguno es atraído, sino aquellos que están dispuestos a ser atraídos, como si el hombre se hiciera obediente a Dios por su propio esfuerzo; porque la voluntad con que los hombres siguen a Dios es lo que ya tienen de sí mismo, que ha formado su corazón para obedecerlo.[210]

Calvino continuó explicando que tal dibujo no consiste en una mera voz externa, sino que es la operación secreta del Espíritu Santo, mediante la cual Dios enseña internamente a través de la iluminación del corazón. [211] Calvino reveló su monergismo cuando concluyó diciendo que el hombre no es apto para creer hasta que haya sido atraído y que tal atracción por la gracia de Cristo es "eficaz, por lo que necesariamente creen". [212]

Sola Gratia y Soli Deo Gloria

Como se vio anteriormente, la gracia de Dios, según Calvino, no depende de la voluntad humana, pero la voluntad humana depende de la gracia de Dios. Al citar a Agustín, Calvino expuso la cuestión central del debate: "Este es el punto principal sobre el que gira el tema," si esta gracia precede o sigue a la voluntad humana, o (para hablar más claramente) si se nos otorga debido a el hecho de que lo hagamos o si a través de él lo hace también lo hace Dios que lo haremos ". [213] Según Calvino, el pecador depravado no coopera con la gracia de Dios, sino que Dios solo trabaja, llamando al pecador para sí mismo de una manera eficaz, Produciendo nueva vida en su interior a través de su Espíritu.

¿Por qué ese debate fue tan crucial en la opinión de Calvino? Para él, la gloria de Dios estaba en juego en cómo uno entiende la gracia. Hesselink argumenta: "Si esa gracia se ve socavada por alguna forma de cooperación (sinergismo) entre un ser humano semiautónomo 'libre' y el Señor soberano, la gloria de Dios está comprometida, en lo que concierne a Calvino". [214]Tal compromiso de la gloria de Dios fue, para Calvino, no solo no bíblico sino también un asalto contra Dios mismo. Calvino, en su controversia con Jerome Bolsec en 1551, dejó esto en claro. Cuando se le preguntó por qué algunos creen y otros no, Bolsec respondió que era porque algunos ejercen su libre albedrío y otros no. Calvino pensó que tal respuesta contradecía las Escrituras, particularmente Romanos 3: 10–11, que dice: “Ninguno es justo, no, ni uno; nadie entiende; nadie busca a Dios ”. La voluntad no regenerada no tiene la capacidad de volverse a Dios. Más bien, es solo Dios quien debe salvar a los pecadores depravados, y al hacerlo, solo Él recibe la gloria. Godfrey explica bien el contraste entre Calvino y Bolsec: "La religión de Bolsec es el hombre.-centrado. Dios ha hecho todo lo posible para salvar, pero la decisión final sobre la salvación descansa en la respuesta humana. Para Calvino, tal religión le quita a Dios la gloria de la salvación y trivializa la obra de Cristo ". [215]

Peter Martyr Vermigli y la reforma eduardiana de Thomas Cranmer

No podemos olvidar que mientras Calvino tiende a ocupar la atención central en muchos tratamientos del ala reformada de la Reforma en la literatura actual, en el siglo XVI, Calvino fue una de las voces entre varios otros impresionantes pastores y teólogos reformados. Si bien se podrían dar muchos ejemplos, nos centraremos en el erudito bíblico Peter Martyr Vermigli (1499–1562), cuyos comentarios dieron lugar a su notoriedad.

Nuestro enfoque ha gravitado hacia Wittenberg y Ginebra, pero con Vermigli nos transportamos a Inglaterra, al menos por un tiempo. [216] La Reforma encendida por Lutero se extendió a Inglaterra cuando los mercaderes alemanes introdujeron de contrabando los libros del Reformador. Se puede ver que los libros y folletos de Lutero influyeron en el hecho de que fueron quemados públicamente en 1521.

Sin embargo, no debemos tener la impresión de que la única influencia fue alemana o luterana; en realidad, la Reforma en Inglaterra fue condimentada por la tradición suiza y reformada también. Por ejemplo, el arzobispo Thomas Cranmer se correspondió con Martin Bucer de Estrasburgo, [217] y Frank James III observa cómo esto

> La relación con los suizos se manifestó en un plan abortivo para formar una alianza teológica entre la iglesia inglesa y los protestantes suizos y del sur de Alemania en el continente. . . . Con gran parte del protestantismo continental en desorden después de la victoria de Carlos V en la guerra de Schmalkald, Cranmer creía que Inglaterra podría ser el punto de reunión para un protestante resurgente. Incluso hizo planes para redactar una declaración doctrinal común y celebrar un "sínodo piadoso" de protestantes continentales e ingleses para contrarrestar los efectos del Concilio de Trento (1545–63), que confirió con teólogos como John Calvino, Philip Melanchthon y Heinrich Bullinger sobre la propuesta. [218]

Con tantas esperanzas de reforma en Inglaterra en mente, Cranmer invitó al italiano Vermigli, de quien probablemente aprendió de Bucer, a venir a Inglaterra en 1547, donde Vermigli permaneció hasta 1553, sirviendo como profesor regio de la Divinidad en Oxford. [219] Aunque su tiempo en Inglaterra fue breve debido a la repentina muerte del rey Eduardo VI, no obstante, se ha argumentado que de "todos los reformadores continentales, mártir ejerció la mayor influencia". [220] Sin duda, el "creciente erudito" el consenso es que Vermigli fue una de las influencias teológicas más importantes, aunque no reconocidas, sobre Cranmer y, a través de Cranmer, sobre la Reforma eduardiana ". [221] Si tales afirmaciones son ciertas, entonces solo es correcto que prestemos atención al punto de vista teológico de este teólogo reformado.

Vermigli fue comprendido comprensiblemente por su comentario sobre Romanos. Sin embargo, no debemos dejar de darnos cuenta de que, aunque él fue ante todo un erudito bíblico, Vermigli también escribió teología, incluidos los tratamientos de las doctrinas de la predestinación y la justificación. Charles Schmidt ha argumentado que la doctrina reformada de

la predestinación debe su importancia más sustancialmente, después de Calvino, a Vermigli. [222]Si bien no podemos ocupar nuestra atención con tales debates históricos, debe notarse que Vermigli defendió una visión reformada de la predestinación en varias disputas. Por ejemplo, en 1553 y 1554, se encontró con la oposición de ciertos luteranos, y Vermigli le escribió a Calvino que habían "difundido informes muy malos y falsos sobre la elección eterna de Dios, contra la verdad y contra su nombre". Sin embargo, Vermigli tranquilizó Calvino dice que él y Girolamo Zanchi, un converso de Vermigli, "defienden su parte y la verdad hasta donde podamos". [223]

Al igual que otros aliados reformadas, Vermigli mantuvo la tradición de Agustín cuando se trataba de la matriz que implica la depravación del hombre y de la gracia de Dios, así como Gregorio de Rimini (ca. 1300-1358) tarde - medieval defensa de agustinianismo. Esto puede explicar por qué los reformadores en Estrasburgo en 1542 “reconocen en Vermigli un alma gemela y una lista - hecho . Protestante” [224] Como tal, Vermigli y Calvino tenían mucho en común, tanto refutar el teólogo católico holandés Albert Pighius. Por lo tanto, no debe sorprendernos que Vermigli tenga algo importante que decir en términos de cómo opera la gracia sobre la voluntad esclavizada. [225]

La particularidad de la gracia divina.

De manera similar a otros teólogos reformados, Vermigli no dudó en afirmar la depravación total del hombre, que incluye la esclavitud de su voluntad, lo que significa que el hombre depende por completo de la gracia salvadora de Dios. ¿Pero qué tipo de gracia afirmó Vermigli? ¿Fue una gracia universal, dada a todas las personas por igual? Vermigli reconoció cómo algunos se han imaginado que la predestinación de Dios es común a todos. Vermigli sostuvo, sin embargo, que si este fuera el caso, entonces "estaría en su propio poder o en sus propias manos" para estar predestinados, "para que reciban la gracia cuando se la ofrezcan". [226]

En contraste, Vermigli negó que "la gracia es común a todos" y argumentó en cambio que "se le da a unos y no a otros, según el placer de Dios". Apeló a Jesús para que apoyara tal particularidad en su enseñanza sobre el tema.

llamamiento efectivo: "Nadie viene a mí a menos que el Padre que me envió lo atraiga" (Juan 6:44). Vermigli preguntó retóricamente: "Me pregunto por qué los opositores dicen que todos se sienten atraídos hacia Dios pero que no todos vendrán". . . . Entonces dicen que todos están atraídos por Dios, pero además de ser atraídos por Dios, se requiere que estemos dispuestos y demos su consentimiento; de lo contrario, no seremos traídos a Cristo ". [227] Vermigli demostró que tal visión contradice a Jesús.Las palabras no solo en Juan 6:44, sino también en Juan 3: 5: "A menos que uno nazca del agua y el Espíritu, no puede entrar en el reino de Dios". ¿Debemos seguir la lógica de aquellos que afirman la gracia universal? entonces tendríamos que decir que "todos nacemos de nuevo del agua y el Espíritu". Pero claro que no es así, entonces, ¿por qué leemos Juan 6:44 para decir que todos los hombres son atraídos por el Padre? Vermigli, apelando a Agustín, llegó a la conclusión de que "no todos están atraídos por Dios", ya que Dios no da este regalo a todos, sino a los elegidos, a quienes solo el Padre atrae de manera irresistible. El pensamiento final de Vermigli sobre este asunto lo resumió bien:

> Está escrito en el mismo capítulo, "Todo lo que mi Padre me da vendrá a mí" [Juan 6:44]. Si todos fueran atraídos, todos vendrían a Cristo. En el mismo lugar está escrito: "Todos los que han oído y aprendido de mi Padre vienen a mí" [Juan 6:46]. Como muchos no vienen a Cristo, se dice que muchos no han oído ni aprendido. Y en el capítulo 10, cuando Cristo dijo que él es el pastor y tiene sus propias ovejas, él dice, entre otras cosas, "Aquellos a quienes mi Padre me ha dado, nadie puede arrebatarme de mis manos" [Juan 10:28]. Vemos que muchos caen de la salvación, por lo que debemos concluir que no son entregados por el Padre a Cristo. [228]

La eficacia de la gracia divina

Es de suma importancia notar la irresistibilidad de este dibujo y no solo su particularidad. Siguiendo a Agustín en sus escritos a Simpliciano, Vermigli distinguió entre dos llamamientos en las Escrituras. Por un lado, hay un *llamado general y general al evangelio* para todas las personas. En este llamado, que sale con la proclamación del evangelio, "los hombres son llamados en común, pero no de manera que se muevan y se conviertan".

[229]La calificación de Vermigli es clave. Mientras que los hombres en todas partes reciben este llamado del evangelio general, no es el llamado por el cual el Espíritu trabaja para convertir a los hombres. Más bien, es un llamado que la gente escucha en todas partes, un llamado a venir a Cristo. Como lo dijo Vermigli, “Dios llama a todos los hombres por un llamamiento externo, es decir, a través de sus profetas, apóstoles, predicadores y Escrituras. Un hombre no está más excluido de las promesas o advertencias que otro, ya que se exponen a todos por igual, aunque no todos están predestinados a alcanzar su fruto ". [230]

Sin embargo, Vermigli advirtió contra el supuesto de que tales invitaciones generales en las Escrituras, enraizadas en este llamado del evangelio, significan que el hombre puede convertirse a sí mismo: "Dios invita universalmente a todos los hombres, que los profetas fueron enviados indiscriminadamente a todos, y que las Escrituras están dadas a todo, pero esto no dice nada acerca de la eficacia de la gracia, de la que hablamos. ” [231] Mientras el evangelio sale, llamando a todos a mirar a Jesús , hay un problema masivo: el hombre es espiritualmente incapaz de volverse y creer debido a su depravación y la esclavitud de la voluntad. Por lo tanto, lo que se necesita es un llamado interno del Padre por el poder del Espíritu por el cual los elegidos son atraídos a Cristo.

La segunda llamada, mediante la cual el Espíritu trabaja para convertirse, es una llamada diferente (aunque no se divorció de la llamada general). Si bien Vermigli no le dio un nombre preciso, podemos llamarlo llamada *específica, especial o efectiva* . Es ese llamado por el cual los elegidos "son llamados como están inclinados a ser movidos". Estos dos llamados son significativos porque es un recordatorio de que no todos los hombres están "movidos y atraídos a Dios de la misma manera". [232]

Cuando el Padre dibuja, lo hace eficazmente; Esa es la intención de esta segunda convocatoria. Dicha eficacia se manifiesta en Juan 6:37, 44, como se señaló anteriormente, así como en Juan 3: 8, 27. Por ejemplo, los textos en Juan 3 afirman que una "persona no puede recibir ni una sola cosa a menos que se le dé. del cielo ”(3:27) y que el Espíritu“ sopla donde quiere ”(3: 8). Aquí hay una referencia al poder omnipotente del Espíritu "que se regenera" tan fuertemente como sopla el viento. Claramente, Jesús muestra que "el símil se toma de la naturaleza del viento para mostrar el poder del Espíritu Santo". [233] Como es evidente en la apertura del corazón de Lidia (Hechos 16:14), el Espíritu es libre de obrar soberanamente en uno y no en otro.

Además, dicha eficacia se manifiesta no solo en la regeneración (Juan 3) sino también en la conversión que sigue, ya que incluso la fe y el arrepentimiento son dones de la gracia de Dios. Cuando leemos sobre el arrepentimiento en la segunda carta de Pablo a Timoteo (2:25), por ejemplo, descubrimos que "incluso el arrepentimiento es un don de Dios". Debemos concluir, por lo tanto, que "no está en manos de todos". los hombres regresen al camino correcto, a menos que Dios les los haya dado ” [234.]

La opinión de Vermigli se encuentra en conflicto directo con aquellos que dicen que no solo la gracia es común a todos, sino que también "se encuentra en el poder de todos para recibir la gracia cuando se les ofrece". [235] Pero tal suposición, una vez más, corre por encima de las Escrituras, dijo Vermigli. Por ejemplo, Pablo dice: "Entonces, no depende de la voluntad o el esfuerzo humano, sino de Dios, quien tiene misericordia" (Rom. 9:16). Vermigli concluyó que esto "no podría ser cierto si está dentro de nuestra voluntad de recibir la gracia cuando se le ofrece". [236] Comprendió que Jesús asumía lo mismo en su ilustración de un árbol y su fruto:

> Cristo enseñó claramente que un árbol malo no puede dar buenos frutos; por lo tanto, mientras los hombres no se regeneren, no podrán producir frutos lo suficientemente buenos como para permitirles asentir a la gracia de Dios cuando toque. Primero es necesario que se cambie el árbol y que los árboles del mal se conviertan en buenos. Como en la generación humana, nadie que es procreado contribuye en nada. Así también es en la regeneración, porque allí también nacemos de nuevo a

través de Cristo y en Cristo. [237]

Para concluir, la apelación de Vermigli a Cristo exhibe vívidamente su afirmación de monergismo en la regeneración. Por lo tanto, cuando oramos por la regeneración de los no regenerados, dijo Vermigli, "lo hacemos porque creemos que está en la mano de Dios abrir sus corazones, si él quiere". [238]

Conclusión: notable continuidad

No es menos que notable que en una época de controversia doctrinal, la mayoría de los reformadores se veían cara a cara en su afirmación de la esclavitud de la voluntad y la eficacia de la gracia de Dios. Melanchthon, por supuesto, se destaca como alguien que pudo haber nadado en contra de esta marea, aunque se debatió entre sus sucesores luteranos en qué medida se apartó de Lutero. Sin embargo, la mayoría de los reformadores se mantuvieron unidos en su defensa del monergismo. Teniendo en cuenta cómo los reformadores podrían ser mundos separados geográficamente, ya veces doctrinalmente en otros asuntos (por ejemplo, la Cena del Señor), y en vista de la frecuencia con la que Roma buscó resaltar la división que vieron dentro de las filas protestantes, tal acuerdo sobre el monergismo no solo se fortalece La causa de la Reforma, pero también mostró que su sola gratiala convicción era cualquier cosa menos terciaria; en cambio, constituyó el núcleo mismo de su misión de encontrar un Dios bondadoso.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Bucer, Martin. *Los lugares comunes de martin bucer.* Traducido y editado por David F. Wright. Courtenay Library of Reformation Classics 4. Appleford: Sutton Courtenay, 1972.

Calvino, John. *La atadura y la liberación de la voluntad: una defensa de la doctrina ortodoxa de la elección humana contra Pighius* . Editado por A. N. S. Lane. Traducido por G. I. Davies. Textos y estudios en Reforma y Pon - Reforma del Pensamiento 2. Grand Rapids, MI: Baker, 1996.

—— -. *Con respecto a la eterna predestinación de Dios* . Traducido por J. K. S. Reid. Londres: James Clarke, 1961.

Kolb, Robert y Timothy J. Wengert, editores. *El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana* . Traducido por Charles P. Arand et al. Minneapolis: Fortaleza, 2000.

Lutero, Martin. *La esclavitud de la voluntad* . En *las obras de Lutero* . Vol. 33, *Carrera del Reformador III* . Editado por Philip S. Watson. Filadelfia: Fortaleza, 1972.

Melanchthon, Philipp. *Commonplaces: Loci Communes 1521* . Traducido por Christian Preus. St. Louis, MO: Concordia, 2014.

—— -. *Loci Communes 1543* . Traducido por J. A. O. Preus. St. Louis, MO: Concordia, 1992.

Rupp, E. Gordon y Philip S. Watson, editores. *Lutero y Erasmo: libre albedrío y salvación* . Biblioteca de clásicos cristianos 17. Filadelfia: Westminster, 1969.

Vermigli, Pedro Mártir. *La biblioteca de Peter Martyr* . Vol. 8, *predestinación y justificación: dos loci teológicos* . Traducido y editado por Frank A. James III. Ensayos y estudios del siglo XVI 68. Kirksville, MO: Truman State University Press, 2003.

Fuentes secundarias

Donnelly, John Patrick. *Calvinoismo y escolástica en la doctrina del hombre y la gracia de Vermigli* . Estudios sobre el pensamiento medieval y reformista 18. Leiden: Brill, 1976.

Forde, Gerhard O. *El cautivador de la voluntad: Lutero contra Erasmus sobre la libertad y la esclavitud* . Editado por Steven Paulson. Libros trimestrales luteranos. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

Graybill, Gregory B. El *libre albedrío evangélico: El viaje doctrinal de Philipp Melanchthon sobre los orígenes de la fe* . Monografías teológicas de Oxford. Nueva York: Oxford University Press, 2010.

Holtrop, Philip C. *The Bolsec Controversia sobre la predestinación desde 1551–1555* . Lewiston, Nueva York: Edwin Mellen, 1993.

Hughes, Philip E. *Teología de los reformadores ingleses* . Londres: Hodder y Stoughton, 1965.

James, Frank A., III. *Peter Martyr Vermigli y la predestinación: la herencia agustiniana de un reformador italiano* . Monografías teológicas de Oxford. Nueva York: Oxford University Press, 1998.

Kolb, Robert. *Elección, elección y el método teológico de Wittenberg: de Martin Lutero a la fórmula de Concord* . Libros trimestrales luteranos. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005.

—— -. “La naturaleza humana, la caída y la voluntad”. En *T&T Clark Companion to Reformation Theology* , ed. David M. Whitford, 14–31. Nueva York: T&T Clark, 2012.

Lane, A. N. S. "¿Calvino creía en el libre albedrío?" *Vox Evangelica* 12 (1981): 72–90.

Slenczka, Notger. “La antropología de Lutero”. En *El Manual de Oxford de la Teología de Martín Lutero* , editado por Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka, 212–32. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Trueman, *el legado de* Carl R. *Lutero: Salvation and English Reformers, 1525–1556* . Oxford: Clarendon, 1994.

Wallace, Dewey D., Jr. *Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525–1695* . Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

Wengert, Timothy J. *Human Freedom, Christian Righteousness: Disputa exegética de Philip Melanchthon con Erasmo de Rotterdam* . Estudios de Oxford en teología histórica. Nueva York: Oxford University Press, 1998.

—— -. "La contribución de Philip Melanchthon al debate de Lutero con Erasmo sobre la esclavitud de la voluntad". En *By Faith Alone: Ensayos sobre la justificación en honor de Gerhard O. Forde* , ed. Joseph A. Burgess y Marc Kolden, 110–24. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.

Blanco, Peter. *Predestinación, política y polémica: conflicto y consenso en la Iglesia inglesa desde la reforma hasta la guerra civil* . Nueva York: Cambridge University Press, 1992.

1 . Albrecht Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung (Bonn: Marcus, 1870), 1: 221.
2 Dado que la vía moderna se aborda en el capítulo de Korey Maas en este libro, no lo exploraré aquí.
3 . Para un tratamiento mucho más completo que el que se puede proporcionar aquí, vea Gerharde O. Forde, La cautivación de la voluntad: Lutero vs. Erasmus en Freedom and Bondage , ed. Steven Paulson, Luteroan Quarterly Books (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2005).
4 . Vea Philip S. Watson, “Introducción”, LW 33: 8.
5 . Martin Lutero, Assertio omnium articulorum M. Luteroi por bullam Leonis X. novissimam damnatorum (diciembre 1520), WA 7: 94–151.
6 . Como se cita en Martin Lutero, The Bondage of the Will , LW 33: 103.
7 . Ibid., LW 33:37.
8 . Ibídem. Para una discusión más extensa de Lutero sobre presciencia y necesidad, vea LW 33: 184–92.
9 . Ibid., LW 33: 195.
10 . Ibid., LW 33:37.
11 . Ibid., LW 33: 195, 37.
12 . Ibid., LW 33:39.
13 . Ibídem.

14 . Ibid., LW 33:39, 60. Lutero además intentó establecer su argumento apelando a Rom. 9:18, 22 ("endurece a quien quiere" y "Dios, deseando mostrar su ira"), así comolas palabras de Jesús en Mateo. 22:14 ("Se llaman muchos, pero pocos son elegidos") y Juan 13:18 ("Sé a quién he elegido"). Además, las Escrituras dicen que “todas las cosas se detienen o caen por la elección y la autoridad de Dios, y toda la tierra debe guardar silencio ante el Señor [Hab. 2:20]. ”Ibid., LW 33:60. ¿Cómo puede la necesidad, preguntó Lutero, ser eliminada de estos pasajes? (Lutero también apeló a Isaías 46:10).
15 . Ibid., LW 33:64.
16 . Ibídem.
17 . Ibid., LW 33:65.

18 . Cuando se trata del lenguaje de Lutero de "necesidad absoluta", debe calificarse que Lutero usó este idioma, como lo demuestra este capítulo, en el contexto de su disputa con Erasmus. Sin embargo, no parece que Lutero se apoyara en ese lenguaje en sus escritos después de 1525. Más tarde (por ejemplo, en sus conferencias sobre Génesis), Lutero advirtió contra la mala interpretación de su De servo arbitrio , aunque nunca se retractó de lo que escribió. En mi correspondencia personal con el erudito de Lutero Robert Kolb, señala que después de 1525, Lutero, en cambio, se apoyó en la promesa dada en la Palabra (oral y escrita) y en los sacramentos para brindar al pueblo de Dios seguridad, la seguridad de que él buscó respaldar Apelando a la elección en su De servo arbitrio.. Quizás esto se pueda remontar al énfasis en desarrollo de Lutero en la ley y el evangelio. Mientras que la ley revela que somos culpables de nuestra propia condenación, el evangelio revela que Dios recibe el crédito por nuestra salvación. Lutero no trató de resolver lógicamente la tensión entre estas verdades gemelas; sin embargo, él creía que cada uno de ellos era crítico en el cuidado pastoral. Lutero, por lo tanto, predicó la ley. Era consciente de que predicar la predestinación a la condenación podría tener el desafortunado efecto de crear presunción o libertinaje entre quienes podrían aventurarse a usar la elección como una excusa o como crear desesperación en aquellos que no escucharon la promesa del evangelio. Para Lutero, por lo tanto, la predestinación debía sustentar la promesa del evangelio.
19 . Lutero, Bondage , en LW 33:65.
20 . Ibid., LW 33:65.

21 . Ibid., LW 33: 65–66. En ese sentido, Lutero deseaba que los teólogos simplemente evitaran la frase libre albedrío . No es útil, pero agrega una enorme confusión (y es incluso peligroso, dijo Lutero). Dado que "hacemos todo por necesidad y nada por libre elección", la frase "libre albedrío" debe abandonarse para que no le dé a la gente la impresión opuesta, a saber, que la libre elección es un "poder que puede girar libremente en cualquier dirección, sin estar bajo la influencia o el control de nadie ”. Ibid., LW 33:68. No obstante, Lutero fue razonable al darse cuenta de que la frase libre albedríose niega a desaparecer. Entonces, insistió, si se va a usar, entonces uno debe estar seguro de que se usa correctamente. Si el término se usa honestamente, significaría que la libre elección solo se aplica al hombre "con respecto a lo que está debajo de él y no a lo que está por encima de él", es decir, asuntos relacionados con Dios, la salvación y la condenación. Ibid., 33:70. Para los lectores en el vigésimo - primer siglo, debería ser obvio que Lutero rechazó de plano lo que los filósofos y teólogos título libertad libertaria .
22 . Ibid., LW 33: 61–62.
23 . Ibid., LW 33:67.
24 . Ibid., LW 33:62.
25 . Como se cita en ibid., LW 33: 103.
26 . Ibid., LW 33: 106.
27 . Ibid., LW 33: 106–7.
28 . Ibid., LW 33: 107.
29 . Ibid., LW 33: 243.
30 . Ibid., LW 33: 219.

31 . Ibid., LW 33: 245.
32 . Ibid., LW 33: 245.
33 . Ibid., LW 33: 121.
34 . Ibid., LW 33: 126.
35 . Ibid., LW 33: 177.
36 . Ibid., LW 33: 127, 132–33.
37 . Ibid., LW 33: 130–31. Lutero también mostró cómo la ley y Satanás se diferencian en este aspecto: mientras Satanás engaña al hombre para que piense que es libre (cuando el hombre realmente está a merced de la misericordia de Satanás), Moisés y el legislador usan la ley para mostrarle al hombre que no es libre en absoluto sino Atado y condenado.
38 . Lutero, Table Talk , LW 54: 439–40.
39 . Ibid., LW 54: 440.
40 . Lutero, Bondage , LW 33:16.

41. Uno podría preguntarse, entonces, por qué Lutero no reprendió a Melanchthon por cambiar su posición hacia el libre albedrío más tarde. Algunos argumentarían que el silencio de Lutero demuestra que Melanchthon ha sido mal interpretado, que Melanchthon nunca se convirtió en sinergista. Sin embargo, este es un argumento del silencio (aunque no uno sin la debida consideración, dado que Lutero no dudó en confrontar incluso a sus amigos más cercanos), y no parece prudente determinar la posición de Melanchthon en función de la reacción de Lutero o la falta de ella. Drickamer reconoce el peculiar silencio, pero puede tener una mejor solución para este enigma: “Es sorprendente que Lutero no haya hablado sobre esta idea en desarrollo. Melanchthon mismo puede no haber sido consciente de las implicaciones de la dirección que estaba siguiendo,El Springfielder 40, no. 2 (1976): 98. Otra posibilidad, aunque es cierto que es especulativa, es que la amistad de Lutero con Melanchthon (que era muy fuerte) podría haberle impedido ver cambios sutiles en el lenguaje de Melanchthon hacia un énfasis en el libre albedrío.
42 . Preus nota que Melanchthon mantuvo su acuerdo con Erasmus privado. J. A. O. Preus, "Prefacio del traductor", en Philipp Melanchthon, Loci Communes 1543 , trad. J. A. O. Preus (St. Louis, MO: Concordia, 1992), 11. Debe calificarse, sin embargo, que en décadas anteriores Melanchthon tuvo problemas con Erasmus. Para una excelente historia de su conflicto con Erasmo, vea Timothy J. Wengert, Libertad humana, justicia cristiana: Disputa exegética de Philip Melanchthon con Erasmo de Rotterdam , Estudios de Oxford en Teología histórica (Nueva York: Oxford University Press, 1998).

43 . Para ser históricamente exacto, se debe calificar que la conversión puede referirse a esa conversión inicial a Cristo o al arrepentimiento en curso en la vida del creyente. Por supuesto, a veces es difícil descifrar cuál de los dos está en uso. Sin embargo, en las citas que siguen, parece que Melanchthon a menudo tiene a la vista la conversión inicial, especialmente porque en el contexto se refiere a otros indicadores como el nuevo nacimiento y el no regenerado.
44 . Preus, "Prefacio del traductor", 11.
45 . Ibid., 11-12.
46 . Si Melanchthon debería llamarse "sinergista" no solo fue controvertido en su época, sino que también sigue siendo un tema controvertido entre los luteranos en la actualidad.
47 . Philipp Melanchthon, Commonplaces: Loci Communes 1521 , trans. Christian Preus (St. Louis, MO: Concordia, 2014), 26.
48 . Ibid., 29.

49 . Cf. Gen. 15:16; 1 Sam. 2:25, 26; 1 Reyes 12:15; Prov. 16: 4, 9; 20:24; Jer 10:23; Mate. 10:29; ROM. 11:36.
50 . Melanchthon, Commonplaces: Loci Communes 1521 , 30. Las traducciones bíblicas en este párrafo están tomadas de Melanchthon.
51 . Ibid., 30–31.
52 . Ibid., 31.
53 . “La experiencia práctica nos muestra que nuestra voluntad no puede, por su propio poder, hacer a un lado el amor, el odio o afecciones similares, sino que una anula a la otra, de modo que, por ejemplo, dejas de amar a alguien porque te lastima”. Ibid., 32.
54 . Curiosamente, en este punto Melanchthon es similar a Lutero, quien, en Bondage , vio el libre albedrío como hacer lo que uno más desea. Melanchthon, Commonplaces: Loci Communes 1521 , 33.
55 . Melanchthon, Commonplaces: Loci Communes 1521 , 35.
56 . Ibídem.
57 . Ibid., 36.
58 . Ibid., 38–39.
59 . Ibídem.
60 . Ibid., 39.
61 . Ibídem.

62 . Ibid., 40. Tal contraste por Melanchthon entre “carne” y “Espíritu” es central en todo su argumento. Melanchthon acampó en romanos y gálatas, por ejemplo, así como en el Evangelio de Juan. "Carne" designó al "hombre viejo" y "significaba todos los

poderes pertenecientes a la naturaleza humana". El punto de Melanchthon aquí era negar la suposición de que "hay algo en el hombre no regenerado, en un hombre no lavado por el Espíritu, que no puede ser llamada carne y, por lo tanto, viciosa ". No, carne" incluye todo lo que hay en nosotros ajeno al Espíritu Santo ". Ibid., 46–47.

63 . Ibid., 47.

64 . Ibid., 48.

65 . Ibídem.

66 . Ibid., 54.

67 . Ibid., 55.

68 . Ibid., 56.

69 . El espacio no permite la exploración del trato de Melanchthon a los Colosenses en 1527/28, pero Kolb observa que en esta obra Melanchthon "afirmó que la voluntad no tiene poder para elegir a Dios". "La ley es capaz de forzar alguna obediencia externa". de los incrédulos, pero este tipo de obediencia, aparte de la fe, está fatalmente defectuosa por el pecado original y permanente. "Ver Robert Kolb, Elección limitada, Elección y Método teológico de Wittenberg: de Martin Lutero a la Fórmula de Concord , Luteroan Quarterly Books (Grand Rapids , MI: Eerdmans, 2005), 80.

70 . El ala radical de la Reforma no es el foco de este capítulo. Sin embargo, por sus diversos puntos de vista sobre la predestinación, la gracia, el pecado original, el libre albedrío, vea a Michael W. McDill, "Balthasar Hubmaier y el libre albedrío", en Los anabaptistas y bautistas contemporáneos: Restaurando el cristianismo del Nuevo Testamento: Ensayos en honor de Paige Patterson, ed. Malcolm Yarnell (Nashville: B&H Academic, 2013), 137–54; Meic Pearse, La gran restauración: los radicales religiosos de los siglos XVI y XVII (Carlisle: Paternoster, 1998), 144–45; Thor Hall, "Posibilidades de la influencia erasmiana en Denck y Hubmaier en sus puntos de vista sobre la libertad de voluntad", MQR 35, no. 2 (1961): 149-70; Werner O. Packull, "Una introducción a la teología anabaptista", enThe Cambridge Companion to Reformation Theology , ed. David Bagchi y David C. Steinmetz (Nueva York: Cambridge University Press, 2004), 203–7.

71 . “La Confesión de Augsburgo”, art. 2, en Robert Kolb y Timothy J. Wengert, eds., The Book of Concord: Las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana , trad. Charles P. Arand et al. (Minneapolis: Fortaleza, 2000), 37, 39.

72 . Por ejemplo, "[Nuestros oponentes] sostienen que la concupiscencia es un castigo, no un pecado. Lutero sostiene que es pecado ”. En apoyo está listado Rom. 7: 7, 23. “La apología de la Confesión de Augsburgo”, art. 2, en Kolb y Wengert, The Book of Concord , 118.

73 . Ibid., 112.

74 . Ibid., 112-13.

75 . Ibid., 119.

76 . Ibid., 118–19.

77 . “La Confesión de Augsburgo”, art. 18, en Kolb y Wengert, The Book of Concord , 51.

78 . La confesión también apela a la Hipognosticona de Agustín(libro 3) para hacer el mismo punto: mientras que el hombre puede ser libre "para trabajar en el campo, para comer y beber, para tener un amigo, para usar ropa, para construir una casa, para casarse. Para criar ganado ", y así sucesivamente, esto no significa que podamos" sin Dios, comenzar,mucho menos completo,cualquier cosa que pertenezca a Dios ". Ibid., 51.

79 . Ibid., 53.

80 . Ibid., 53.

81 . "La apología de la Confesión de Augsburgo", art. 18, en Kolb y Wengert, The Book of Concord , 234.

82 . Para una crónica útil del cambio de Melanchthon hacia el sinergismo, vea a Gregory B. Graybill, Evangélico Libre albedrío: El viaje doctrinal de Philipp Melanchthon sobre los orígenes de la fe , Monografías teológicas de Oxford (Nueva York: Oxford University Press, 2010).

83 . Sin embargo, debe notarse que ya en la década de 1530, Melanchthon rechazaba la visión de la necesidad de Lutero. La "repugnancia de Melanchthon hacia la afirmación de Lutero de que todas las cosas suceden por la absoluta necesidad divina comenzó a manifestarse abiertamente a través de su tratamiento de la contingencia en los asuntos humanos dentro del marco de una necesidad necesaria , que Melanchthon distinguió de la necesidad necesaria , la distinción escolástica que Lutero ". Además," expandiendo su nueva comprensión de la necesidad, la contingencia debe existir y no puede haber ninguna necesidad absoluta ", que era un" repudio de su posición en 1521, así como la de Lutero en 1525 ". Kolb, Bound Choice, 87, 88. Ver también Timothy J. Wengert, “'Vamos a festejar juntos en el cielo para siempre': La amistad epistolar de John Calvino y Philip Melanchthon”, en Melanchthon in Europe: Su obra e influencia más allá de Wittenberg , ed. Karin Maag, Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, 1999), 26-33; Anthony N. S. Lane, "La influencia sobre Calvino de su debate con Pighius", en Auctoritas Patrum II. Neue Beiträge zur Rezeption der Kirchenväter im 15. Um 16. Jahrhundert , ed. Leif Grane, Alfred Schindler y Markus Wriedt (Mainz: Zabern, 1998), 125–39.

84 . Kolb, Bound Choice , 88. Ver también Barbara Pitkin, "El protestante Zeno: Calvino y el desarrollo de la antropología de Melanchthon", JR 84, no. 3 (2004): 345–78.

85 . Drickamer cree que el cambio de Melanchthon hacia el sinergismo se remonta a 1535. Por sus razones, vea a Drickamer, "¿Melanchthon se convirtió en sinergista?", Pág. 98.

86 . Melanchthon, Loci Communes 1543 , 36.

87 . Ibid., 37.

88 . Ibídem.
89 . Ibid., 38.
90 . Ibid., 39.
91 . Ibídem.
92 . Ibid., 40.
93 . Ibid., 41.
94 . Ibídem.
95 . Ibídem.
96 . Ibídem.
97 . Ibid., 42.
98 . Ibídem.
99 . Ibid., 43.
100 . Ibídem.
101 . Kolb, Bound Choice , 94, se agregaron las cursivas.
102 . Ibid., 93.
103 . Melanchthon, Loci Communes 1543 , 43. Es difícil, muy difícil, decir cuando Melanchthon está hablando de lo no regenerado y cuando se está refiriendo a lo regenerado. Mientras que esta discusión, citada anteriormente, comienza describiendo la conversión, uno se pregunta en qué punto está hablando sobre la santificación. Dado que la discusión anterior se refiere al "hombre natural", parece que todavía está hablando de conversión.
104 . Ibídem.
105 . Ibid., 44. Melanchthon a menudo usaba la palabra "eficaz" o "eficaz". Sin embargo, este término no adoptó la misma connotación que cuando Lutero o Calvino usaban ese lenguaje. En cambio, Melanchthon aprobó la eficacia del Espíritu siempre y cuando correspondiera a la voluntad del hombre que asiente y no resiste. Es, por tanto, una eficacia condicional.
106 . En este punto, ver Kolb, Bound Choice , 99.
107 . Philipp Melanchthon, Melanchthons Werke en Auswahl [Studien-Ausgabe], ed. Robert Stupperich (Gütersloh: Bertelsmann, 1955), 6: 312-13.
108 . CR 9: 769. Ver Kolb, Bound Choice , 113.
109 . "Del mismo modo, su preceptor no pudo escucharlos lo suficientemente atentamente para responder a sus preocupaciones, en lugar de caricaturizar su posición para que pudiera descartarla sin comprometerla". Creían que Melanchthon estaba en conflicto directo con los argumentos de Lutero contra Erasmus, así como Confesión y disculpa de Augsburgo de Melanchthon. Kolb, Bound Choice , 113 (cf. 116). Para un tratamiento extenso del debate entre los que vinieron después de Melanchthon, vea 118–34, 135–69.
110 . Kolb, Bound Choice , 117.
111 . El mejor resumen de este debate es ibid., 103–243.
112 . Ibid., 287-88.
113 . Ibid., 288.
114 . "El epítome de la Fórmula de Concordia", art. 1, aff. Tesis 3, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 488.
115 . Ibid., Art. 1, neg. Tesis 3, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 489.
116 . Ibid., Art. 1, neg. Tesis 4, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 489.
117 . Ibid., Art. 1, neg. Tesis 5, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 489.
118 . Ibid., Art. 1, neg. Tesis 6, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 489–90.
119 . Ibid., Art. 2, Status controversiae, en Kolb y Wengert, Book of Concord , 491.
120 . Ibid., Art. 2, aff. Tesis 1, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 491.
121 . Ibid., Art. 2, aff. Tesis 2, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 492.
122 . Ibid., Art. 2, aff. Tesis 1–2, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 492.
123 . Ibid., Art. 2, aff. Tesis 2, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 492.
124 . Ibid., Art. 2, aff. tesis 2–3, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 492.
125 . Ibid., Art. 2, neg. tesis 4, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 493, cursiva agregada.
126 . Ibid., Art. 2, neg. Tesis 8, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 493.
127 . ¿Significa esto, entonces, que la Fórmula no ve lugar para la voluntad del hombre? De ningún modo. Más bien, el problema es si la voluntad del hombre se entiende correctamente. Mientras que el hombre es pasivo antes del nuevo nacimiento, en la regeneración y la conversión, el Espíritu hace que el pecador espiritualmente muerto cobre vida. Es "correcto decir que en la conversión Dios cambia a personas recalcitrantes, no dispuestas a personas dispuestas a través del poder de atracción del Espíritu Santo". Ibid., Art. 2, neg. Tesis 8, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 494. Por lo tanto, después del nuevo nacimiento, la voluntad, que antes era obstinada y esclavizada, es gratuita.Libre, es decir, seguir a Cristo. De hecho, la Fórmula continúa explicando que después de la conversión, en la santificación (el proceso de ser conformado a la imagen de Cristo), existe una cooperación entre el creyente regenerado y el Espíritu hacia una mayor santidad y piedad mediante el arrepentimiento.
128 . Ibid., Art. 2, neg. Tesis 9, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 494. Observe cómo esta mención de cooperación con el Espíritu se refiere a las buenas obras que siguen al nuevo nacimiento y conversión, no las preceden.
129 . Le debo esta idea a Robert Kolb en una correspondencia personal.
130 . "Epítome de la Fórmula", art. 2, neg. Tesis 9, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 494.

131 . John Calvino, Comentarios de Calvino , vol. 19, Comentarios sobre la Epístola de Pablo el Apóstol a los Romanos , ed. y trans. John Owen (Grand Rapids, MI: Baker, 1979), xxv, xxvi.

132 . Graybill, libre albedrío evangélico, 247.

133 . Ibid., 249.

134 . Wengert, “La amistad epistolar de John Calvino y Philip Melanchthon”, 32; Graybill, libre albedrío evangélico, 249.

135 . John Calvino, Traité de la predestination éternelle de Dieu, par laquelle les uns sont éleuz à salut, les autres laissez en leur condemnation (Ginebra, 1560); Calvino, “Una respuesta a ciertas calumnias y blasfemias, con las cuales ciertas personas malvadas han actuado para llevar la doctrina de la Predestinación eterna de Dios al odio”, en Sermons on Election and Reprobation , ed. Ernie Springer, trad. John Field (Audubon, NJ: Old Paths, 1996), 305–17.

136 . El fondo que sigue se puede encontrar con mayor profundidad en la "Introducción" de Lane, a la que estoy en deuda: A. N. S. Lane, "Introducción", en John Calvino, La esclavitud y la liberación de la voluntad: una defensa de la doctrina ortodoxa de la elección humana contra Pighius , ed. A. N. S. Lane, trad. G. I. Davies, Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), xii-XXXIV.

137 . Para una revisión de las comparaciones y contrastes, vea ibid., Xxvii – xxix.

138 . Esta y las siguientes dos secciones sobre Calvino están adaptadas de la sección "John Calvino: Teólogo de la Soberanía de la Gracia" en "Monergismo en la tradición calvinoista", cap. 2 de Matthew Barrett, Reclaiming Monergism: The Case for Sovereign Grace en el llamado y la regeneración efectivos(Phillipsburg, NJ: P&R, 2013). Utilizado con permiso de P&R Publishing.

139 . Calvino, Institutos , 2.1.1. En 2.1.6, Calvino explicó con más detalle su comprensión de Romanos 5, así como su rechazo al pelagianismo, que Calvino acusó a Pighius de adoptar, y llamó a Pighius un hijo espiritual de Pelagio. Sobre las tendencias pelagianas de Pighius, vea L. F. Schulze, "Respuesta de Calvino a Pighius:una micro y una vista macro", en Oppents de Calvino , vol. 5 de los Artículos sobre Calvino y Calvinoismo , ed. Richard C. Gamble (Nueva York: Garland, 1992), 179.

140 . Calvino, Institutos , 2.1.8. "Por lo tanto, Calvino mantiene el pecado original en el sentido de culpabilidad original (los bebés recién nacidos no son inocentes ante Dios) y la depravación original". Anthony N. S. Lane, "Antropología", en The Calvino Handbook , ed. Herman J. Selderhuis (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008), 278.

141 . Calvino, Institutos , 2.1.6. Cf. Eberhard Busch, "Dios y la humanidad", en Selderhuis, The Calvino Handbook , 231.

142 . Calvino, Institutos , 2.1.9 (cf. 2.3). Lane dice: "Toda la naturaleza humana está corrompida,no solo la parte sensual, sino también la mente y la voluntad". Lane, "Antropología", 278. Ver también Suzanne Selinger, Calvino contra sí mismo: una investigación en historia intelectual (Hamden, CT: Archon Books, 1984), 42; Lanier Burns, "Del alma ordenada a la naturaleza corrupta: la visión del pecado de Calvino ", en John Calvino and Evangical Theology , ed. Sung Wook Chung (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 90–91, 97–101.

143 . Calvino, Institutos , 2.2.12. Ver también T. H. L. Parker, Calvino: Una introducción a su pensamiento (Louisville: Westminster John Knox, 1995), 51–52.

144 . John Calvino, Institutos de la religión cristiana (1539), 2.3.5, CR 29. Lane comenta: "Nuestra naturaleza es depravada y es inútil buscar algo bueno en ella". Lane, "Antropología", 278–79. Ver también Williston Walker, John Calvino: El organizador del protestantismo reformado, 1509–1564 (Nueva York: Schocken Books, 1969), 412.

145 . Calvino, Bondage , 77. Ver también Wilhelm Niesel, The Theology of Calvino , trans. Harold Knight (Filadelfia: Westminster, 1956), 82; Arthur Dakin, Calvinoism (Filadelfia: Westminster, 1946), 33–40.

146 . Calvino, Institutos , 2.2.3.

147 . Ibid., 2.2.4.

148 . Como se cita en ibid.

149 . Como se cita en ibid.

150 . Calvino observó cómo Agustín reaccionó en un momento dado contra aquellos que dicen que la voluntad es "no libre", pero explicó que fue solo porque intentaron negar la decisión de la voluntad "como querer excusar el pecado". Ibid., 2.2.7 .

151. Pighius, por supuesto, habría rechazado tal afirmación argumentando que "debería" implica "poder" o "habilidad". En otras palabras, Dios ordena que su ley sea obedecida ("debería"); por lo tanto, el hombre debe ser capaz de obedecerlo ("puede"); de lo contrario, tal comando es falso. ¿Cómo respondió Calvino? Para Calvino, "debería" no necesitaba "habilidad" y, al mismo tiempo, Dios sigue siendo el único que exige la ley. Calvino explicó por qué este es el caso: “Porque no debemos medir con nuestra propia capacidad el deber al que estamos obligados, ni investigar las capacidades del hombre con este poder de razonamiento sin ayuda. Más bien debemos mantener la siguiente doctrina. Primero, incluso si no podemos cumplir o incluso comenzar a cumplir la justicia de la ley, sin embargo, se nos exige con razón, y no estamos excusados por nuestra debilidad o el fracaso de nuestra fuerza. Porque la culpa de esto es nuestra, así que la culpa debe ser imputada a nosotros. En segundo lugar, la función de la ley es diferente de lo que la gente comúnmente supone que es. Porque no puede hacer que [los pecadores] sean buenos, pero solo puede condenarlos de culpa, primero eliminando la excusa de la ignorancia y luego refutando su opinión errónea de que son justos y sus reclamos vacíos sobre su propia fuerza. De este modo, se da la razón de que no se deja ninguna excusa para que los impíos eviten que sean condenados por su propia conciencia y, les guste o no, tomar conciencia de su culpa. .

. . Por lo tanto, al emitir mandatos y exhortaciones, Dios no tiene en cuenta nuestra fuerza, ya que da esa misma cosa que exige y la da por la razón de que nosotros mismos somos indefensos ". Calvino La función de la ley es diferente de lo que la gente comúnmente supone que es. Porque no puede hacer que [los pecadores] sean buenos, pero solo puede condenarlos de culpa, primero eliminando la excusa de la ignorancia y luego refutando su opinión errónea de que son justos y sus reclamos vacíos sobre su propia fuerza. De este modo, se da la razón de que no se deja ninguna excusa para que los impíos eviten que sean condenados por su propia conciencia y, les guste o no, tomar conciencia de su culpa. . . . Por lo tanto, al emitir mandatos y exhortaciones, Dios no tiene en cuenta nuestra fuerza, ya que da esa misma cosa que exige y la da por la razón de que nosotros mismos somos indefensos ". Calvino La función de la ley es diferente de lo que la gente comúnmente supone que es. Porque no puede hacer que [los pecadores] sean buenos, pero solo puede condenarlos de culpa, primero eliminando la excusa de la ignorancia y luego refutando su opinión errónea de que son justos y sus reclamos vacíos sobre su propia fuerza. De este modo, se da la razón de que no se deja ninguna excusa para que los impíos eviten que sean condenados por su propia conciencia y, les guste o no, tomar conciencia de su culpa. . . . Por lo tanto, al emitir mandatos y exhortaciones, Dios no tiene en cuenta nuestra fuerza, ya que da esa misma cosa que exige y la da por la razón de que nosotros mismos somos indefensos ". Calvino primero eliminando la excusa de la ignorancia y luego refutando su opinión errónea de que son justos y sus afirmaciones vacías sobre su propia fuerza. De este modo, se da la razón de que no se deja ninguna excusa para que los impíos eviten que sean condenados por su propia conciencia y, les guste o no, tomar conciencia de su culpa. . . . Por lo tanto, al emitir mandatos y exhortaciones, Dios no tiene en cuenta nuestra fuerza, ya que da esa misma cosa que exige y la da por la razón de que nosotros mismos somos indefensos ". Calvino primero eliminando la excusa de la ignorancia y luego refutando su opinión errónea de que son justos y sus afirmaciones vacías sobre su propia fuerza. De este modo, se da la razón de que no se deja ninguna excusa para que los impíos eviten que sean condenados por su propia conciencia y, les guste o no, tomar conciencia de su culpa. . . . Por lo tanto, al emitir mandatos y exhortaciones, Dios no tiene en cuenta nuestra fuerza, ya que da esa misma cosa que exige y la da por la razón de que nosotros mismos somos indefensos ". Calvino Les guste o no, tomar conciencia de su culpa. . . . Por lo tanto, al emitir mandatos y exhortaciones, Dios no tiene en cuenta nuestra fuerza, ya que da esa misma cosa que exige y la da por la razón de que nosotros mismos somos indefensos ". Calvino Les guste o no, tomar conciencia de su culpa. . . . Por lo tanto, al emitir mandatos y exhortaciones, Dios no tiene en cuenta nuestra fuerza, ya que da esa misma cosa que exige y la da por la razón de que nosotros mismos somos indefensos ". CalvinoBondage , 41–42 (cf. 141–42).

152 . Calvino, Institutos , 2.2.7. Con Agustín, Calvino apeló a 2 Cor. 3:17, donde Pablo dice: "Donde está el Espíritu del Señor, hay libertad". Tal pasaje implica que donde no se encuentra el Espíritu del Señor (es decir, el hombre depravado), no hay libertad. Del mismo modo, Jesús declara en Juan 15: 5 que "aparte de mí no puedes hacer nada".

153 . Ibídem. La comprensión de Calvino de la necesidad no es lo mismo que la comprensión estoica de la necesidad. Ver Charles Partee, "Calvino and Determinism", en Una elaboración de la teología de Calvino , vol. 8 de Gamble, Artículos sobre Calvino y Calvinoismo , 351–68.

154 . Paul Helm, Ideas de John Calvino (Nueva York: Oxford University Press, 2004), 162. Véase también Niesel, Theology of Calvino , 87.

155 . Calvino, Bondage , 150. Ver también John H. Gerstner, "Agustín, Lutero, Calvino y Edwards sobre la atadura de la voluntad", en La Gracia de Dios, La atadura de la voluntad , vol. 2, Perspectivas históricas y teológicas sobre el calvinoismo , ed. Thomas R. Schreiner y Bruce A. Ware (Grand Rapids, MI: Baker, 1995), 287.

156 . Calvino, Institutos , 2.2.7; cf. 3.5. “No podemos liberarnos de la mala dirección de nuestra voluntad. Somos liberados de ella solo a través de la bondad de Dios. Pero esta bondad libera ". Busch," Dios y la humanidad ", 232.

157 . Hugh T. Kerr, ed., A Compend of Lutero's Theology (Filadelfia: Westminster, 1943), 88, 91.

158 . Calvino, Institutos , 2.2.7.

159 . Ibídem. Calvino reafirmó esta opinión en Bondage , 68.

160 . "Como loatestiguanmis Institutos , siempre he dicho que no tengo ninguna objeción a que la elección humana sea llamada libre, siempre que haya una buena definición de la palabra entre nosotros". Calvino, Bondage , 311. Ver también Calvino, Institutos , 2.2. .7–8.

161 . Calvino, Institutos , 2.3.5. Véase también Niesel, Teología de Calvino , 87; John H. Leith, Doctrina de la vida cristiana de John Calvino (Louisville: Westminster John Knox, 1989), 141–42. Para una defensa de Calvino como compatibilista, vea Helm, John Calvino's Ideas , 157–83.

162 . Calvino, Bondage , 69. Y de nuevo, "La voluntad desprovista de libertad es necesariamente dibujada o conducida al mal". Institutos (1539), 2.3.5, CR 29. "Introducción", en Calvino, Bondage , xix-xx .

163 . “Catecismo 1538”, trad. Ford Lewis Battles, en I. John Hesselink, El primer catecismo de Calvino: Un comentario , Serie Columbia en Teología reformada (Louisville: Westminster John Knox, 1997), 9–10 (cf. 69).

164 . Calvino, Institutos , 2.3.5. Lane amablemente resume: “La necesidad de pecar significa que los pecadores no pueden ser más que pecado, pero esta necesidad es impuesta por la corrupción de la voluntad y la maldad humana innata. Los pecadores no están obligados ni forzados por ningún impulso externo, sino que pecan voluntariamente ". Lane," Antropología ", 279.

165 . Calvino, Institutos , 2.3.5; Calvino, Bondage , 149–50.

166 . Calvino, Institutos , 2.2.12. Cf. Niesel, Teología de Calvino , 81.

167 . Calvino, Institutos , 2.2.12. Cf. ibid., 2.2.19-21; 2.3.1–2. Vea también Anthony N. S. Lane, Guía del lector de los institutos de Calvino (Grand Rapids, MI: Baker, 2009), 67–68.

168 . Calvino, Institutos , 2.3.5. “La facultad de la voluntad es permanente en la humanidad, pero la mala voluntad viene de la

caída y la buena voluntad de la regeneración. La voluntad permanece como fue creada, el cambio tuvo lugar en su hábito, no en su sustancia ". Lane," Antropología ", 284. Del mismo modo, véase Euan Cameron, The European Reformation (Oxford: Oxford University Press, 1991), 113.

169 . Ver Calvino, Institutos , 2.3.6. Cf. Lane, "Antropología", 283. Lane señala que en el "1539 Institutio Calvino estuvo peligrosamente cerca de enseñar la destrucción de la voluntad". Sin embargo, "el desafío de Pighius en este punto, rechazado con tanta vehemencia por Calvino, lo llevó a calificar su Enseñanza, primero en DSO [La atadura y la liberación de la voluntad] y más tarde en el Institutio de 1559. La razón por la que se deja llevar en esta dirección es que el debate se refería a la enseñanza de Agustín, a quien tenía tan alta estima ". Véase también Leith, Doctrina de Calvino , pág. 141.

170 . Calvino, Institutos , 2.3.6.

171 . T. F. Torrance, Doctrina del hombre de Calvino (Londres: Lutterworth, 1949), 83–84. Sin embargo, es precisamente en este punto que varios eruditos parecen malinterpretar a Calvino y lo ponen en contra de Calvinoistas posteriores, como si Calvino nunca hubiera afirmado la depravación total y la necesidad de una gracia irresistible. Por ejemplo, vea Charles Partee, The Theology of John Calvino (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 133.

172 . Michael Horton, "Un jarrón destrozado: La tragedia del pecado en el pensamiento de Calvino", en Una guía teológica de los institutos de Calvino , ed. David W. Hall y Peter A. Lillback, Calvino 500 Series (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 160–61. Véase también Torrance, Doctrina del hombre de Calvino , 106; James Edward McGoldrick, "Calvino y Lutero: Compañeros en Cristo", en Homenajes a John Calvino: Una celebración de su Quinto Centenario , ed. David W. Hall, Calvino 500 Series (Phillipsburg, NJ: P&R, 2010), 179.

173 . "La voluntad, porque es inseparable de la naturaleza del hombre, no pereció, sino que estaba tan ligada a los deseos perversos que no puede luchar después de lo correcto". Calvino, Institutos , 2.2.12. Ver Leith, Doctrina de Calvino , 141.

174 . Calvino, Institutos , 2.2.27.

175 . "Debido a la esclavitud del pecado por la cual la voluntad se mantiene unida, no puede moverse hacia el bien, mucho menos aplicarse al mismo; porque un movimiento de este tipo es el comienzo de la conversión a Dios, que en las Escrituras se atribuye por completo a la gracia de Dios ". Ibid., 2.3.5.

176 . Carril, "Introducción", en Calvino, Bondage , xx.

177 . Ibid., Cursiva añadida.

178 . Lane, "Antropología", 283. DSO significa Defensio sanae and orthodoxae doctrinae de servitude and liberatione humani arbitrii adversus calumnias de Calvino Alberti Pighii Campensis .

179 . Calvino, Bondage , 114.

180 . Ibid., 114, 130.

181 . Calvino, Institutos , 2.2.6.

182 . Ibídem. Cf. ibid., 3.22.10.

183 . Calvino, Bondage , 136.

184 . Calvino, Institutos , 2.2.6. "Inicialmente (la gracia operativa) convierte la voluntad del mal al bien. Los convertidos desearán entonces lo bueno y las obras, junto con la gracia (que coopera) ". Carril," Antropología ", 286.

185 . Calvino, Institutos , 2.2.6.

186 . Parker, Calvino , 53.

187 . Calvino, Institutos , 2.2.6.

188 . Parker, Calvino , 56. Sobre la interpretación de Calvino de Agustín y otros padres de la iglesia, vea Anthony N. S. Lane, John Calvino: Estudiante de los Padres de la Iglesia (Edimburgo: T&T Clark, 1999).

189 . Calvino, Institutos , 2.2.6.

190 . Con respecto a la primera razón, Lane afirma: "Así fue como Pighius lo tomó, sosteniendo que ya cooperamos en el punto de la conversión y que Dios otorga la gracia inicial solo a aquellos que cooperan con ella (DSO 275f.). En contra de esto, Calvino enfatiza la gracia preventiva y eficaz que, en palabras de Agustín, "las obras sin nosotros nos hacen querer" (DSO 195). "Lane," Antropología ", 286.

191 . Calvino, Institutos , 2.3.11.

192 . Ibid., 2.3.6, cursiva agregada.

193 . Ibídem.

194 . Ibídem.

195 . Ibid., 2.3.7.

196 . Victor A. Shepherd, La naturaleza y función de la fe en la teología de John Calvino (Macon, GA: Mercer University Press, 1983), 80–81; Timothy George, Teología de los reformadores (Nashville: B&H, 1988), 223-28. Sobre la relación de la fe con el intelecto para Calvino, vea Richard A. Muller, "Fides y Cognitio en relación con el problema del intelecto y la voluntad en la teología de John Calvino", CTJ 25, no. 2 (1990): 207–24.

197 . Calvino tuvo mucho que decir acerca de cómo exactamente el Espíritu utiliza la Palabra para crear fe en el corazón de los elegidos. Es el Espíritu Santo quien toma la Palabra y la hace eficaz, produciendo la fe como un don gratuito. Debido a la torpeza y ceguera del hombre, es absolutamente necesario que el Espíritu ilumine la mente y despierte el corazón a una nueva vida. Calvino citó numerosos pasajes en su defensa, entre ellos Lucas 24:27, 45; Juan 6: 44–45; 16:13; ROM. 11:34; 1 Cor. 2: 10–16. Calvino, Institutos, 2.2.33–34. Según Calvino, no solo la fe, sino también el arrepentimiento es un don de Dios. Calvino apoyó tal

afirmación con pasajes como Isa. 63:17; Hechos 11:18; 2 Cor. 7:10; Ef. 2:10; 2 Tim. 2: 25–26; Heb. 6: 4–6. Al afirmar Calvino que tanto la fe como el arrepentimiento son dones de Dios, reafirmó nuevamente el monergismo y exaltó la voluntad soberana de Dios en lugar de la elección voluntaria del hombre. Ibid., 2.3.21.

198 . Hesselink, el primer catecismo de Calvino , 18.

199 . Calvino, Institutos , 2.3.8. La implicación obvia para Calvino es que el Espíritu debe cambiar nuestra voluntad para que el hombre pecador pueda tener fe. Como explica Muller, “No podemos querer lo bueno, ni podemos tener fe. Ambos resultan solo de la gentil actividad del Espíritu que cambia la voluntad del mal al bien ”. Richard Muller, El Calvino no acomodado: Estudios en la fundación de una tradición teológica , Oxford Studies in Historical Theology (Nueva York: Oxford University Press, 2000)), 166–67.

200 . Calvino, Institutos , 2.3.8–9.

201 . Ibid., 2.3.10, cursiva agregada. Cf. Calvino, Bondage , 174.

202 . Calvino, Institutos , 2.3.10. Cf. Lane, "Antropología", 284. Véase también Christian Link, "Elección y predestinación", en El impacto de John Calvino en la Iglesia y la sociedad, 1509-2009 , ed. Martin Ernst Hirzel y Martin Sallmann (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 116.

203 . Calvino, Institutos , 2.3.10, cursiva agregada.

204 . Ibid., 3.24.1, cursiva agregada. Calvino también estableció la conexión de la elección al llamamiento en ibid., 3.24.2.

205 . Ibid., 3.24.8, cursiva agregada.

206 . Muller, El Calvino no acomodado , 151.

207 . John Calvino, Comentarios de Calvino , vol. 8, Comentario sobre el libro del profeta Isaías, capítulos 33–66 , trad. y ed. William Pringle (Grand Rapids, MI: Baker, 2005), 146.

208 . Ibid., 146–47. Cameron comenta acertadamente que para Calvino, ya que "la fe fue dada e inspirada, en lugar de alcanzarse, Dios, por razones inescrutables, eligió dar fe a algunas personas y no a otras". Cameron, The European Reformation , 119. El mismo punto está hecho por Vermigli: “Nosotros, de ninguna manera, decimos que la gracia es común a todos los hombres, pero que se da a algunos; y para otros, de acuerdo con el placer de Dios, no está dado. "Peter Martyr Vermigli, Los lugares comunes de la diuina más famosa y renombrada Doctor Peter Martyr, trad. Anthonie Marten (Londres: Henry Denham y Henry Middleton, 1583), 31.38. Cf. David Neelands, "La predestinación y los treinta y nueve artículos ", en Un compañero de Peter Martyr Vermiglied. Torrance Kirby, Emidio Campi y Frank A. James III, Compañeros de Brill a la tradición cristiana 16 (Leiden: Brill, 2009), 364.

209 . John Calvino, Comentarios de Calvino , vol. 17, Comentario sobre el evangelio según Juan , trad. y ed. William Pringle (Grand Rapids, MI: Baker, 2005), 257.

210 . Pero ¿qué pasa con la frase "todos ellos serán enseñados por Dios"? ¿No se refiere esto a todas las personas? Calvino no estuvo de acuerdo: "En cuanto a la palabra todos , debe limitarse a los elegidos, quienes son los verdaderos hijos de la Iglesia". Ibid., 258.

211 . Calvino no estaba solo en tal distinción entre una llamada general y una llamada eficaz o especial. Como observa David Steinmetz, algunos de los contemporáneos de Calvino, como Martin Bucer, también distinguieron entre vocatio congrua y vocatio incongrua . La vocatio congrua "es la predicación del evangelio a los elegidos, quienes son impulsados por Dios a abrazarlo". La vocatio incongrua es la predicación del evangelio a los no elegidos, "quienes no son asistidos por la misericordia de Dios y así lo son. dejados en sus pecados ". Mientras que la vocatio incongrua es inefectiva o resistible, la vocatio congruaEs efectivo o irresistible. Por supuesto, tal distinción no era original con Bucer o Calvino (como podría decirse el término Calvinoismo) sino que en realidad se originó con Agustín. Como explica Steinmetz, los calvinoistas posteriores utilizarían tal distinción entre llamamientos efectivos e ineficaces. La vocación a los elegidos es siempre efficax ("efectiva"), pero el llamado a lo no electo está diseñado para ser inefficax ("ineficaz") porque no está acompañado por el Espíritu. Por lo tanto, como señala Muller, el Reformado afirmaría una vocatio specialis ("llamada especial"), también titulada vocatio interna("llamada interna") porque el Espíritu trabaja dentro, lo que hace que la vocatio externa(" Llamada externa") efficax . Tales distinciones entre los reformados no eran novedosas, pero, como se demostró anteriormente, son evidentes en el pensamiento de Calvino en un esfuerzo por permanecer fieles a la diversa lengua vocacional en las Escrituras y al mismo tiempo refutar a aquellos como Pighius que buscaban minimizar el La vocación a un acto de gracia único, universal, resistible e ineficaz. David C. Steinmetz, Calvino en contexto (Nueva York: Oxford University Press, 1995), 149; cf. Richard Muller, "vocatio", en el Diccionario de términos teológicos en latín y griego: extraído principalmente de la teología escolástica protestante (Grand Rapids, MI: Baker, 2004), 329.

212 . Calvino, Commentary on John , 256 (cf. 258–59). Véase también Paul Helm, Calvino: Una guía para perplejos (Londres: T&T Clark, 2008), 84; Edward A. Dowey Jr., El conocimiento de Dios en la teología de Calvino (Nueva York: Columbia University Press, 1952), 150, 175–76.

213 . Calvino, Bondage , 176. Cf. ibid., 188.

214 . Hesselink, El primer catecismo de Calvino , 72. Véase también Alister E. McGrath, Una vida de John Calvino: Un estudio sobre la configuración de la cultura occidental (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1990), 145–73. Warfield podría decir con confianza: "El hecho central del calvinoismo es la gloria de Dios". Benjamin Breckenridge Warfield, Calvino como teólogo y

calvinoismo hoy (Grand Rapids, MI: Evangelical Press, 1969), 26. O como dice Cameron, " En la exposición de Calvino se destacó un tema: la soberanía única y la majestuosidad ilimitada de Dios. Se debe permitir que Dios sea Dios, en el sentido más completo posible ". Cameron, The European Reformation , 129.

215 . W. Robert Godfrey, John Calvino: Peregrino y Pastor (Wheaton, IL: Crossway, 2009), 116–17. Godfrey continúa señalando que este mismo problema volvió a surgir en 1552 con John Trolliet. Sobre el sinergismo de Bolsec, vea Richard A. Muller, "El uso y abuso de un documento: la Tabula Preaedestinationis de Beza, la controversia de Bolsec y los orígenes de la ortodoxia reformada", en El escolasticismo protestante: Ensayos en reevaluación , ed. Carl R. Trueman y R. Scott Clark (Carlisle: Paternoster, 1999), 45, 49–50.

216 . Para un cada vez más en - la profundidad estudio de los puntos de vista de Vermigli, véase John Patrick Donnelly, Calvinoism y escolástica en la doctrina de Vermigli del Hombre y Grace , Estudios de Pensamiento Medieval y Reforma 18 (Leiden: Brill, 1976); Neelands, "Predestinación y los treinta y nueve artículos ", 364; Frank A. James III, Peter Martyr Vermigli y predestinación: la herencia agustiniana de un reformador italiano , monografías teológicas de Oxford (Oxford: Clarendon, 1998).

217 . Bucer también contribuyó a los temas de predestinación, elección, pecado original, vocación y libre albedrío. Ver Martin Bucer, Los lugares comunes de Martin Bucer , trad. y ed. D. F. Wright, Courtenay Library of Reformation Classics 4 (Appleford: Sutton Courtenay, 1972), esp. 96-157. Para la contribución de Bucer a los Libros de Oración Común de 1549 y 1552, vea especialmente 25–26 de la “Introducción” de Wright. Para la vida y la teología de Bucer, vea Martin Greschat, Martin Bucer: Un reformador y sus tiempos , trad. Stephen E. Buckwalter (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

218 . Frank A. James III, "Introducción del traductor", en Peter Martyr Vermigli, The Peter Martyr Library , vol. 8, predestinación y justificación: dos loci teológicos , trad. y ed. Frank A. James III, Sixteenth Century Essays and Studies 68 (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2003), xvii.

219 . El espacio me impide explorar en profundidad la Reforma inglesa, así como los debates posteriores, pero vea a Dewey D. Wallace Jr., Puritans and Predestination: Grace in English Protestant Theology, 1525–1695 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, mil novecientos ochenta y dos); Philip E. Hughes, Teología de los reformadores ingleses (Londres: Hodder y Stoughton, 1965), 54–76; Carl R. Trueman, Legado de Lutero: Salvación y reformadores ingleses, 1525–1556 (Oxford: Clarendon, 1994); Peter White, Predestinación, política y polémica: Conflicto y consenso en la Iglesia inglesa desde la Reforma hasta la Guerra Civil (Nueva York: Cambridge University Press, 1992); Peter Newman Brooks, "La teología de Thomas Cranmer", en Bagchi y Steinmetz,El compañero de Cambridge a la teología de la reforma , 150–60; Carl R. Trueman, "La teología de los reformadores ingleses", en Bagchi y Steinmetz, Cambridge Companion to Reformation Theology , 161–73.

220 . James, "Introducción del traductor", xviii.

221 . Ibid., Xviii – xix.

222 . Citado en James, Peter Martyr Vermigli y Predestination , 31.

223 . Peter Martyr Vermigli, Locorum Communium Theologicorum ex ipsius scriptis sincere decerptorum (Basilea: P. Perna, 1582), 231–32. Ver James, "Introducción del traductor", xxiv.

224 . James, "Introducción del traductor", xxx, xxxi.

225 . Nos centraremos específicamente en el locus de Vermigli en la predestinación (pero nos centraremos únicamente en su visión de la llamada y conversión efectivas), que se ubicó al final de su exégesis de Romanos 9 en su comentario de 1558 sobre los romanos, publicado en Basilea por Peter Perna. Ver James, "Introducción del traductor", xliii. Sin embargo, se debe tener en cuenta que aunque el comentario de Vermigli sobre Romanos se publicó en 1558, las conferencias en las que se basó se dictaron en Oxford entre 1550 y 1552. Véase James, Peter Martyr Vermigli y Predestination , 62.

226 . Vermigli, predestinación y justificación , 53.

227 . Ibídem.

228 . Ibid., 54. Más tarde, Vermigli demostró tal particularidad nuevamente cuando apeló a Matt. 11: 25–27 y 13:11, así como Isa. 6: 9, para mostrar que la revelación de salvación no se da a todos sino a los elegidos. Vermigli también apeló a Rom. 9:15 (ver Ex. 33:19) para mostrar que "la gracia no se ofrece a todos por igual". Ibid., 55, 56.

229 . Ibid., 58.

230 . Ibid., 60.

231 . Ibid., 66. Vermigli también pasó tiempo respondiendo a las objeciones que apelan a textos como Matt. 23:37 (“¡Cuántas veces quise juntar a tus hijos cuando una gallina junta a su prole bajo sus alas, y no quisiste!”). Apeló a la distinción entre el antecedente de Dios y las voluntades efectivas: “Aquí también es la voluntad antecedente de la señal que se quiere decir. Dios, a través de sus profetas, predicadores, apóstoles y Escrituras, invitó a los judíos a volar hacia él mediante el arrepentimiento una y otra vez, pero se negaron, pero por su voluntad efectiva, que se llama consecuente, siempre atrajo a los que eran suyos ". Ibid., 64–65.

232 . Ibid., 58.

233 . Ibid., 55.

234 . Ibid., 56.

235 . Ibídem.

236 . Ibid., 57.
237 . Ibídem.
238 . Ibid., 58.

14

Justificación por la Fe Sola

Korey D. Maas

RESUMEN

En medio de la confusión doctrinal, los reformadores llegaron a un consenso relativamente rápido sobre la naturaleza fundamental y los medios de justificación. La justificación solo por gracia, solo a través de la fe a causa de la justicia imputada de Cristo solo, fue aceptada y consagrada en las confesiones de luteranos y reformados por igual. Al aclarar posteriormente su propia soteriología, Roma condenaría esta doctrina. Aunque los estudiosos modernos intentan reducir la brecha sobre la justificación, tales esfuerzos a menudo abandonan implícita o explícitamente la doctrina de la Reforma. Las controversias resultantes y la centralidad de la justificación de la teología de la Reforma revelan que, incluso quinientos años después, la Reforma no ha terminado.

Introducción

A modo de introducción y- si la expresión puede ser pardoned- justificar su estudio histórico de barrido de la doctrina cristiana de la justificación, Alister McGrath se establece la proposición de que “constituye el verdadero centro del sistema teológico de la iglesia cristiana.” [1] Excepciones y las objeciones a tal comprensión, sin embargo, ciertamente no son desconocidas. [2] El teólogo jesuita Avery Dulles, por ejemplo, ha observado que "la justificación no es una categoría central en la dogmática católica contemporánea". [3] Menos en el sentido de la observación que en la afirmación, el teólogo católico Hans

Küng ya había declarado más claramente que "la justificación no es la dogma central del cristianismo. ” [4] Quizás más sutilmente, pero con implicaciones aún mayores, un comentario moderno sobre Gálatas va tan lejos como para eliminar conceptos justificativos del texto paulino, *traduciendo* el *dikaio ō* griego y sus cognados en términos de "rectificación" en lugar de "justificación". [5]

Como una simple descripción del lugar de la justificación en la historia del pensamiento cristiano, entonces, una afirmación como la de McGrath es discutible. Mucho menos, sin embargo, es tal evaluación del lugar de la justificación en la teología de los reformadores protestantes del siglo XVI. La figura más imponente de la primera generación de la Reforma, Martín Lutero, fue bastante enfático en su exclamación de que la justificación era "el primer y principal artículo" de la teología cristiana. [6] Su colega Wittenberg Philipp Melanchthon no fue menos insistente que era “el tema más importante de la enseñanza cristiana.” [7] pena destacar también es que estos statements- ni poco característica de su autores-se consideraron más que opiniones privadas; las obras en las que aparece cada una serían adoptadas como confesiones formales de las iglesias luteranas. Tales sentimientos no eran exclusivos de los reformadores luteranos. John Calvino, indiscutiblemente la figura más influyente de la segunda generación de la Reforma, habló de manera similar de que "la bisagra principal sobre la que gira la religión". [8] De la misma manera, fue desde dentro de la tradición Reformada que la primera articulación clara de la justificación como "el artículo sobre que la iglesia se para y cae ”se evidenció. [9]

Sin embargo, mucho más significativo que el acuerdo confesional sobre la centralidad de la doctrina de la justificación es el amplio acuerdo de los reformadores sobre una comprensión, explicación y confesión particulares de esta doctrina central. Para cualquier diferencia decimosexto - siglo católicos y protestantes podrían haber tenido en sus entendimientos del lugar ocupado por la justificación en el esquema más completo de los dogmas cristianos, no mutuamente condenan uno doctrinas de los otros, simplemente porque ellos perciben que se ha concedido demasiada o muy poca importancia Sin embargo, reconociendo que ninguno consideró una justificación, un artículo periférico va de alguna manera a explicar no solo la intensidad de los debates de la Reforma, sino también las ansiedades potencialmente provocadas por el retraso.- Confusiones medievales que precipitaron parcialmente estos debates. Con el fin de poner en contexto la definición y el desarrollo de la

doctrina de la justificación de los reformadores, por lo tanto nos ocuparemos en primer lugar estos pre - Reforma controversias.

La justificación en su contexto tardío - medieval

Para aquellos acostumbrados a profesar la justificación como la "bisagra principal" o el "artículo principal" del cristianismo, puede parecer extraño que la iglesia de la Baja Edad Media no haya confesado ninguna doctrina dogmáticamente definida sobre la manera en que los individuos son salvos. Tal vez parezca menos extraño, sin embargo, cuando se ve a la luz de doctrinas igualmente importantes que, en ese momento, también permanecieron indefinidas. Ninguno, por ejemplo, cuestionó la importancia central de las Sagradas Escrituras, y sin embargo, a lo largo de la Edad Media, los contenidos precisos del canon bíblico nunca fueron consagrados en un decreto oficial de la iglesia. La razón en este caso es simplemente que un consenso implícito sobre el canon hace innecesaria cualquier definición dogmática. Con respecto a algunas doctrinas, sin embargo, precisamente lo contrario fue el caso:

Esta es la segunda explicación de la ausencia de cualquier declaración dogmática que más claramente se refiere a la doctrina de la justificación. Como McGrath ha señalado acertadamente: "En ciertas áreas de la doctrina, especialmente la doctrina de la justificación , parece haber habido una confusión considerable durante las primeras décadas del siglo XVI con respecto a la enseñanza oficial de la iglesia". [10] La razón de esto además observa que "una diversidad asombrosa de puntos de vista sobre la justificación del hombre ante Dios estaba en circulación" .[11] Dos merecen especialmente una breve explicación de la luz que arrojan sobre el medio intelectual del cual surgió la doctrina de la Reforma.

La escuela de pensamiento medieval que más se aproxima a la soteriología que finalmente definió Roma en el Concilio de Trento es la de la *vía antiqua* , o "camino antiguo", más frecuentemente asociado con la teología madura de Tomás de Aquino. Esquemáticamente, el orden de la salvación que se encuentra en magistral de Aquino *Summa Theologiae* podría resumirse como tres - paso de proceso. Al iniciar el proceso por el cual uno se salva, Dios otorga gratuitamente la gracia al individuo. Así dotado, el individuo está así facultado para cooperar con la gracia de Dios. Finalmente, esta cooperación

meritoria, combinada con y hecha posible por la gracia, es recompensada con la vida eterna. [12]

Al adoptar y abrazar en gran medida cada aspecto del orden de salvación tomista, la *vía moderna* , o "nueva forma", representada por teólogos como William de Ockham y Gabriel Biel, alteró radicalmente el sistema de Thomas al introducir un cuarto paso previo. De acuerdo con los teólogos "modernos", la cooperación meritoria no solo siguió y fluyó de la gracia divina sino que fue posible incluso sin ella. De hecho, ese esfuerzo fue recompensado con el primer otorgamiento de gracia de Dios. Así, esta escuela moderna de soteriología se identificó con su proposición de que “Dios no negará la gracia a quienes hacen lo que hay en ellos” [13.]

Incluso esta claro contraste entre los dos más prominentes finales de los años - medieval escuelas, sin embargo, no presta suficiente atención a la confusión que podría provocar tales diferencias. Una de las razones de esto se encuentra en la referencia a la teología "madura" de Aquino que se describe anteriormente. Al principio de su carrera, y lo más importante en su comentario sobre las *Sentencias* de Peter Lombard, el mismo Thomas había abrazado el "hacer lo que está en uno", típicamente asociado con la escuela de Ockham y Biel. Además, a pesar de alguna que sostuvo que después de Thomas *Summa* fue definitiva de su pensamiento, muchos fines - medievales teólogos continuaron reconociendo su comentario de las *Sentencias* como autorizados.[14] En algunos aspectos, esto no es sorprendente, ya que la propia obra de Lombard se mantuvo como el libro de texto estándar para la teología universitaria en el siglo XVI.

La continua autoridad de las *Sentencias* de Lombard también resultó potencialmente confusa en otro aspecto. A pesar de la asociación de Aquino con el "viejo camino" de la teología escolástica, el mismo Lombard representó una tradición soteriológica medieval aún más antigua. Para Aquino y la *vía antiqua* , la gracia necesaria en el proceso de justificación se entendió como una cualidad creada dentro o impartida al individuo. Lombard había planteado anteriormente, pero inmediatamente desestimó esta posibilidad. El regalo que efectúa la salvación, concluyó, no es una cualidad adquirida que un individuo pueda considerar como propia; Es la presencia activa del mismo Espíritu Santo. [15]Cabe destacar que no solo Aquino

rechazaría este punto de vista, sino también su razón para hacerlo: implicaría que el amor de Dios hecho posible por la gracia "dejaría de ser voluntario y meritorio" [16].

También fue con respecto a la cuestión de la gracia que la *vía moderna* abrió la puerta para una mayor confusión incluso dentro de su propio sistema. Mientras que Thomas y sus seguidores sostuvieron que la gracia es necesaria para lograr la salvación, Ockham solo afirmó que este es el caso en general. Al temer que hablar de necesidad restringiría la libertad divina, Ockham y sus seguidores sostuvieron que "todo lo que Dios puede producir por medio de causas secundarias, puede producir y preservar directamente sin ellas" [17].Por lo tanto, al menos en teoría, Dios podría justificar a los pecadores incluso sin el otorgamiento de su gracia y su posterior cooperación. Además, y lo que es más preocupante, también se entendió lo contrario: al no estar obligado por ninguna necesidad, Dios podría negar la salvación incluso a aquellos que cooperan con la gracia que él ha provisto. El razonamiento de Ockham, siguiendo el de su antecesor Duns Scotus, era que "nada creado debe, por razones intrínsecas a él, ser aceptado por Dios" [18].Es decir, ni la gracia ni la cooperación de uno con ella merecen la salvación en sí mismas; son aceptados y recompensados solo porque Dios ha aceptado voluntariamente hacerlo. En última instancia, entonces, se entendió que la salvación de uno depende no solo de la gracia divina junto con la cooperación humana, sino también, y más fundamentalmente, de que Dios cumpla su promesa de considerar que estos merecen la vida eterna.

Incluso estos breves resúmenes de sólo dos teologías prominentes de la justificación de relieve la confusión inherente a la tarde - medieval contexto y las ansiedades potenciales que produjo. No quedó claro si la soteriología "antigua" o "nueva" se consideraría correcta, si se preferiría alguna de ellas sobre la teología de "libro de texto" de Peter Lombard. No quedó claro, si se siguió a Aquino, si la teología de su comentario de Sentencias o de su Summa fue definitiva. Y si uno abrazaba a Ockham, no estaba claro cómo determinar si había "hecho lo que hay en uno" para merecer la gracia y si un Dios radicalmente libre cumpliría su promesa de recompensar la cooperación con la gracia.

Antes de pasar a la doctrina de la Reforma en el desarrollo y reaccionar a esta tarde - medieval medio, sin embargo, es necesario destacar un aspecto soteriológico en el que prácticamente todos los teólogos medievales

estuvieron de acuerdo. Si bien los desacuerdos descritos anteriormente giraban en torno a la *manera* en que se lleva a cabo la justificación, seguía existiendo un acuerdo fundamental sobre la *naturaleza* de la justificación: consistía en un verdadero cambio moral y ontológico en el individuo. Una lectura literal y etimológica del término latino *iustificare* , un compuesto de *iustum* ("justo, justo") y *facere*("Hacer"), conllevó una comprensión de que el pecador se hace justo en el proceso de justificación. Es decir, el cambio que se entiende que tiene lugar en el justificado no fue simplemente un cambio de estado declarado; Dios aceptó a los pecadores no simplemente porque los *consideraba* justos. Más bien, fueron aceptados porque, de hecho, en un grado suficiente, se *hicieron* justos. Una distinción firme entre la *justificación* y la *santificación* seguía siendo desconocida para los teólogos medievales. Sin embargo, es esta distinción, especialmente, la que se ha denominado la "característica esencial" de la soteriología de la Reforma. [19] Es a los orígenes de esta soteriología a lo que nos referimos ahora.

El "avance" luterano

Así como no había una sola doctrina medieval de justificación, también uno debe ser cauteloso al hablar de *la* soteriología de Martin Lutero. De hecho, al igual que Aquino, Lutero modificaría su teología en el curso de su carrera y destacaría regularmente que sus ideas sobre la Reforma no se descubrieron de una sola vez, sino que se desarrollaron lentamente. [20] Como se ha señalado acertadamente, "la doctrina de la justificación de Lutero fue una cosa en 1513 y se convirtió en otra en 1536. Este desarrollo, y la incapacidad (o negativa) de observarlo con cuidado, también ha contribuido a la confusión". [21] Antes de explicar el de Lutero " "Teología de la justificación madura", entonces, será necesario rastrear su evolución desde la época medieval tardía . doctrina que inicialmente abrazó.

Primeros desarrollos en la soteriología de Lutero

La propia educación de Lutero estuvo dominada por profesores que se adhirieron a la *vía moderna* . [22] No sorprende, entonces, que en su nombramiento para la facultad de la Universidad de Wittenberg, el primer curso de conferencias de Lutero (1513-1515) reflejara las opiniones de sus

profesores. El tenor modernista de tales opiniones es especialmente claro en su afirmación de que "los maestros dicen correctamente que a un hombre que hace lo que hay en él, Dios le da la gracia sin fallar" .[23] De acuerdo con la teología medieval en general, habló constantemente de la justificación como Un proceso de renovación por el cual uno se hace justo. [24] Que Lutero permaneció en este período completamente dentro de la órbita de la doctrina medieval aceptada, queda claro incluso por algunos de sus críticos modernos más duros. losXX - siglo jesuita Hartmann Grisar, por ejemplo, podría admitir no sólo que estas conferencias no muestran desviaciones de la teología romana, sino también que su contenido estaba en total contradicción con lo que consideraba errores posteriores de Lutero. [25]

Sin embargo, el desarrollo en la teología de Lutero ya era evidente en su próxima serie de conferencias. En estas conferencias de 1515-1516 sobre la epístola de Pablo a los romanos, ya rechazó el "hacer lo que hay en uno" del modernista e insistió en que la gracia de Dios se recibe de forma totalmente pasiva. [26] Al enfatizar su deuda con Agustín, identificó la “justicia de Dios” como la causa de la salvación y definió esta justicia no como la justicia inherente de Dios, sino como aquella mediante la cual justifica a los pecadores por la fe. [27]A la luz del último recuerdo de Lutero de su "avance" teológico, estas conferencias de los romanos a menudo se han leído como su fruto obvio. Los comentarios autobiográficos en 1545 sí describen este avance como un nuevo y pasivo entendimiento de la frase "justicia de Dios" y enfatizan que este fue el entendimiento encontrado en Agustín. [28] Sin embargo, al igual que en sus anteriores conferencias de Salmos, incluso los críticos católicos de Lutero han destacado que la "nueva" enseñanza de Lutero sobre este punto no es otra cosa que la "vieja" enseñanza de los médicos medievales. [29] Es decir, mientras que las conferencias sobre los romanos evidenciaron la ruptura de Lutero con la soteriología de la *vía moderna* , esta ruptura simplemente lo alineó con el énfasis agustiniano que siempre había prevalecido en la*via antiqua* ; no revelaba nada parecido a su madura doctrina de la justificación. Una lectura cuidadosa de estas conferencias y la manera en que se basan en Agustín respalda tal conclusión.

Agustín, de hecho, había definido la justicia de Dios como aquello por lo que justifica a los pecadores [30] , al igual que los teólogos posteriores de la *vía antiqua* . Pero esta justificación, según Agustín, consiste en ser "justificados"

de modo que la persona impía "pueda convertirse en un piadoso". [31] Una vez más, al igual que los medievales, Agustín vio la justificación en términos sanitarios. Ciertamente es iniciado y hecho posible por la gracia divina, pero es la gracia entendida, una vez más, como por los herederos medievales de Agustín, como una sustancia curativa impartida al hombre. Con todo esto coincidió Lutero en 1515-1516. Por lo tanto, podría describir al cristiano como enfermo y bien al mismo tiempo: enfermo de hecho, pero bien debido a la promesa de salud del médico.[32] O, más claramente, el cristiano es pecador y justo al mismo tiempo: parcialmente pecaminoso y en parte justo. [33]

Las conferencias de Lutero sobre los romanos representaron un desarrollo teológico significativo; evidenciaron una clara ruptura con la tarde - medieval soteriología que había asimilado como estudiante. Pero aún no revelaron la clara doctrina "protestante" que comenzó a florecer solo cuando se movió más allá del esquema progresivo y sanativo formulado por Agustín y abrazado por prácticamente todos los teólogos medievales. Que no lo hizo antes de 1518 es evidente, por ejemplo, en sus conferencias de Hebreos de ese año. Aún entendiendo que la cooperación con la gracia es un aspecto esencial de la justificación, explicó que los cristianos son llamados justos "no porque lo sean, sino porque han comenzado a ser y deberían convertirse en personas de este tipo haciendo un progreso constante" [34.]Sin embargo, fue en este año, 1518, cuando el joven humanista Philipp Melanchthon se unió a la facultad de Wittenberg; no por casualidad, fue poco después que la soteriología de Lutero dio un giro dramático hacia lo que se convertiría en su doctrina madura.

Influencia de Melanchthon en la soteriología de Lutero

La relación entre la soteriología de Melanchthon y la de Lutero se ha convertido en una fuente de controversia interminable. [35] Antes del siglo veinte, la opinión predominante sostenía que sus doctrinas eran esencialmente idénticas y que fue esta doctrina compartida la que recibió una formulación incluso en el último de los documentos confesionales luteranos, la Fórmula de la Concordia de 1577. Pero a partir de la temprana vigésimo - siglo “Lutero Renacimiento” - provocado en parte por el redescubrimiento de

las conferencias Romanos discutido anteriormentese han hecho muchos intentos para abrir una cuña entre los dos. En tales casos, las obras tempranas de Lutero a menudo han sido consideradas como definitivas de su soteriología, de la que partieron Melanchthon y los luteranos de confesión posteriores. Si bien puede ser justo describir ciertas articulaciones soteriológicas como Melanchthonian en origen o énfasis, la implicación de que tales ideas eran desconocidas, o incluso rechazadas, por Lutero es completamente injustificada. Si se acepta lo siguiente como una declaración concisa de la doctrina de la justificación de la Reforma madura, se justifica que uno solo sea por gracia solo a través de la fe basándose únicamente en la justicia imputada de Cristo:quedará claro que esto no representa una salida Melanchthonian de Lutero. Lutero no solo aceptó esta confesión, sino que también lo hizo en gran parte siguiendo el liderazgo inicial de Melanchthon.

Con respecto a la *gracia* , el primer término clave en la fórmula anterior, Roma, por supuesto, nunca negó su papel necesario en la justificación. Tampoco Lutero. Pero en 1518, todavía concebía la gracia como "vieja" y "nueva" que tenían los teólogos medievales, como una cualidad o sustancia inherente por la cual uno está preparado para ser justo. Sin embargo, tres años después, abandonó por completo este punto de vista tradicional, redefiniendo la gracia simplemente como el "favor de Dios" .[36] Habiendo rechazado la noción de la gracia como una cualidad que hace posible la "curación" progresiva del pecador, entonces podría ser así. valiente como para decir: “La gracia es un bien mayor que la salud de la justicia. . . . Todos preferirían, si eso fuera posible,estar sin la salud de la justicia en lugar de la gracia de Dios ”. [37] El significado de este cambio se aclara cuando se observa que solo dos años antes, esta definición de gracia no era simplemente una que Lutero aún tenía que abrazar, sino una que explícitamente rechazado. [38]

El ímpetu para este cambio repentino casi con certeza está en el recién llegado Melanchthon, quien desde al menos 1520 defendió la comprensión de la gracia como el favor o la buena voluntad de Dios. [39] Tal vez lo hizo más claramente en el mismo año en que Lutero abrazó por primera vez esta definición, en la primera edición de sus *Loci Communes* , donde escribió que "la palabra" gracia "no significa algo de calidad en nosotros, sino más bien la misma voluntad. de Dios, o la buena voluntad de Dios para con nosotros ". [40] Esta articulación en *Loci* de MelanchthonEs significativo, no solo porque esta

obra puede considerarse justificadamente como la primera "teología sistemática" de la Reforma, sino también porque influyó profundamente en Lutero, quien con regularidad expresó su acuerdo sin reservas con ella, hasta el punto de afirmar hiperbólicamente que merecía ser canonizado. . [41]

Durante este mismo período, a medida que desarrolló su comprensión madura de la fe, Lutero fue aún más explícito sobre su deuda con Melanchthon. Siguiendo la interpretación de la Vulgata de Hebreos 11: 1, donde la fe se define como “la sustancia [*sustancia*] de las cosas esperadas” (RV), [42] Lutero, en armonía con las medievales, entendió durante mucho tiempo que la fe es una calidad presente en aquellos siendo hecho justo. Como la gracia, jugó un papel necesario en la justificación:pero solo cuando se "formó" correctamente. Por lo tanto, la fórmula medieval "fe formada por el amor" sirvió para distinguir el mero consentimiento intelectual de esa fe unida al amor y contribuyendo así a la justicia. Quizás siguiendo el ejemplo de la anotación de Heber 11: 1 del humanista Desiderius Erasmo, Melanchthon, desde al menos 1519, comenzó a leer la *pistis* griega ("fe") como sinónimo de *fiducia* latina ("confianza"). [43] Cuando redactó la primera edición de su *Loci* , insistió en que, de acuerdo con el uso antiguo, los usos bíblicos de *pistis* y su forma verbal casi siempre significan "confianza". [44]Lutero no solo adoptó esta definición, sino que también le dio crédito a Melanchthon por corregir su interpretación tradicional anterior. Melanchthon, explicó, señaló que el término griego traducido como "sustancia" en Hebreos 11 se entiende mejor como "esencia" o "existencia". [45] Llegó a entender que justificar la fe no era simplemente confianza sino también confianza que la justicia "esperaba". para ", a causa del favor de Dios, ya existía. Como tal, Lutero ahora podría hablar de justificación en tiempo presente, no simplemente como el resultado futuro de un proceso continuo. [46]Lo más revelador de este nuevo énfasis fue la reutilización radical de ese concepto que ya había usado en sus anteriores conferencias de Romanos, la de que el cristiano era justo y pecador al mismo tiempo. Esta fórmula ya no expresaba la idea de que uno era en parte pecador y en parte justo, o un pecador presente con la esperanza futura de ser hecho justo; el cristiano ahora permanecía en sí mismo completamente pecador, sin embargo, por medio de la fe y ante los ojos de Dios, completamente justo. [47]

Como, Lutero continuó insistiendo, el cristiano sigue siendo pecaminoso en sí mismo, que la justicia recibida por la fe llegó a ser entendida como una justicia necesariamente extrínseca. Del mismo modo, dado que no es meramente una justicia parcial sino completa en el presente, solo podría concebirse como una justicia imputada al creyente. Ni a la gracia ni a la fe, por lo tanto, se les permitió permanecer abstracciones. El favor de Dios se expresa en su imputación no merecida de la justicia de Cristo al creyente, y es en esto que el creyente confía en su justificación. [48]

Así entendido, Lutero pudo afirmar claramente que "nuestra justicia no es otra cosa que la imputación de Dios". [49] Al hacerlo, una vez más siguió el ejemplo de Melanchthon, quien ya estaba diciendo en 1519 que "toda nuestra justicia es la imputación gratuita". de Dios. ” [50] Hay una pequeña ironía en que Lutero haya insistido en este punto en su controversia con Erasmus, ya que es probable que la propia percepción inicial de Melanchthon sobre la imputación se derive de su lectura de Erasmus. En su traducción latina revisada del Nuevo Testamento en Romanos 4: 5, Erasmus sustituido *imputatum* de la Vulgata de *reputatum* , explicando que esto debe entenderse como la remisión de una deuda no pagada como si hubiera sido pagada. [51]Esta comprensión "forense" es precisamente la que Melanchthon defendió posteriormente ampliamente en su Apología de la Confesión de Augsburgo. Fue allí, por ejemplo, que le dio un estatus confesional a la doctrina forense de la justificación: “'justificar' se usa de manera judicial [*forense*] para significar 'absolver a un hombre culpable y declararlo justo', y hacerlo a causa de la justicia de otra persona, a saber, la de Cristo, que nos es comunicada por medio de la fe ” [52.]

El hecho de que Lutero estuviera totalmente de acuerdo con Melanchthon en este entendimiento de la justificación se vuelve especialmente evidente a la luz de dos breves controversias contemporáneas. En el mismo año en que Melanchthon escribió la disculpa, percibió que su compatriota reformista Johannes Brenz aún abrazaba la visión sanadora de la justificación por la cual uno se volvió inherentemente justo. Melanchthon no solo redactó una carta a Brenz defendiendo la doctrina forense e imputativa, sino que también Lutero adjuntó a esta carta su propia posdata que expresaba su acuerdo con Melanchthon. [53]Cinco años más tarde, en 1536, cuando se sospechó un

desacuerdo entre los dos, se organizó un diálogo formal en el que Melanchthon planteó a Lutero la pregunta precisamente formulada: "¿Se justifica la renovación, como en Agustín, o la imputación gratuita de algo fuera?" ¿De nosotros, por fe, entendido como confianza? ”Una vez más, expresando su acuerdo con Melanchthon, Lutero afirmó la imputación de la justicia de Cristo. [54]

A la luz de la discusión anterior, surgen dos énfasis importantes. Primero, la soteriología madura de Lutero no surgió instantáneamente, sino que se desarrolló gradualmente durante la segunda y tercera décadas del siglo XVI. En segundo lugar, la doctrina a la que finalmente llegó (y mantuvo durante el resto de su carrera) se desarrolló en concordancia y se confesó de acuerdo con la de Melanchthon. Es decir, por los mediados - 1520 Se podría hablar no sólo de la doctrina de la justificación de Lutero, sino también de una doctrina coherente “Luteroan”. La importancia de esta observación se hace más evidente de inmediato a medida que volvemos a examinar la soteriología de la no - LuteroanReformadores Si incluso los arquitectos principales de las confesiones luteranas discreparían fundamentalmente en este "artículo principal", como sugieren algunos estudiosos modernos, un acuerdo aún más amplio entre las alas luterana y reformada de la Reforma parecería altamente improbable. Sin embargo, un acuerdo fundamental luterano - reformado sobre la justificación solo por gracia a través de la fe solo a causa de la justicia imputada de Cristo solo es precisamente lo que encontramos.

Adopción y Adaptación de Justificación *Sola Fide.*

Los intentos de abrir una brecha entre las doctrinas reformadas y luteranas de la justificación, como el intento de separar las de Lutero y Melanchthon, giran en torno a cuestiones relacionadas con la naturaleza forense de la justificación y solo con la fe como medio. Sin duda, es correcto observar que no todos los XVI - siglo teólogos reformados articulan una doctrina de la imputación tan claramente como Melanchthon (o incluso Lutero) y que algunos incluso conservaron una doctrina de la justificación progresiva e intrínseca más estrechamente afín a la teología de Roma que Wittenberg. [55] Sin embargo, la corriente más sustantiva y representativa del pensamiento reformado:el de su teólogo preeminente, John Calvino, y el formulado en las diversas confesiones reformadas, defiende clara y consistentemente la imputación de la justicia como la naturaleza de la justificación, la justicia

extrínseca de Cristo como su base, y la fe solo como su medio.

A diferencia de su predecesor suizo Huldrych Zwingli, quien se apresuró a insistir: "No aprendí las enseñanzas de Cristo de Lutero", [56] Calvino, que entró en escena más de una década después, no dudó en reconocer su deuda con el reformador de Wittenberg. . Como se observa a menudo, algo de esta deuda ya es evidente en el esbozo de la primera edición de sus *Institutos* , que se basa en el Catecismo Pequeño de Lutero. [57] Calvino también alentó a los impresores a ver las obras de Lutero a través de la prensa. [58]Calvino hizo tal respaldo implícito más explícito en ocasiones, incluso con respecto a la soteriología, como cuando elogió la "eficiencia y el poder de la declaración doctrinal" de Lutero, especialmente en sus intentos de "difundir lejos y cerca de la doctrina de la salvación". [59] Así, más Calvino entró una vez en la refriega contra ataques dirigidos específicamente a la teología de Lutero. De manera más reveladora, lo hizo para refutar ciertos "Artículos" de la facultad de teología de París, que se habían opuesto a lo que se describía como la doctrina "luterana" y que defendía la necesidad de buenas obras para la justificación. Aunque no fue atacado, Calvino respondió en defensa de la justificación "únicamente por la fe en Cristo". [60]

Es curioso, entonces, que algunos hayan considerado la doctrina de la justificación *sola* como una doctrina luterana no confesada por los reformados, [61] o afirmar, por ejemplo, que “para Lutero, fue 'solo la fe'; para los reformados fue 'obra de fe por amor' ”. [62] A modo de contraste, W. Stanford Reid ha señalado acertadamente que" si la justificación solo por la fe es una doctrina específicamente luterana, debemos poner a Calvino en luterano en lugar de en la Campamento reformado. ” [63]De hecho, una reciente colección de ensayos sobre la doctrina de la justificación no contiene ninguna perspectiva propia del Luteroan porque, el editor explica, el “punto de vista tradicional reformada es funcionalmente idéntico en todos los aspectos teológicos importantes a la visión tradicional Luteroan.” [64] Sin duda, Calvino , Lutero y sus co - confesionistas revelaron ciertas diferencias de matices y énfasis, y sin duda diferían en asuntos importantes relacionados íntimamente con el artículo principal, el más famoso de aquellos que tocan la predestinación y el lugar de los sacramentos en la justificación. [65] Una mirada más cercana a la soteriología de Calvino, sin embargo, no revela una ruptura

fundamental con la articulada por los teólogos de Wittenberg.

La articulación de Calvino de la justificación por la fe

Calvino expuso su doctrina de la justificación de manera más sistemática en la edición final de sus Institutos , donde más de una vez también presentó definiciones concisas de la doctrina. Dos de estas definiciones, vistas juntas, resaltan los temas y los énfasis consistentes en la soteriología de Calvino. En el libro 3, capítulo 17, escribió:

> Definimos la justificación de la siguiente manera: el pecador, recibido en comunión con Cristo, se reconcilia con Dios por su gracia, mientras que, limpiado por la sangre de Cristo, obtiene el perdón de los pecados, y vestido con la justicia de Cristo como si fuera la suya propia, permanece Confiado ante el tribunal celestial. [66]

Anteriormente, en el capítulo 11 del mismo libro, había ofrecido lo siguiente:

> Explicamos la justificación simplemente como la aceptación con que Dios nos recibe a su favor como hombres justos. Y decimos que consiste en la remisión de los pecados y la imputación de la justicia de Cristo. [67]

Aunque cada definición emplea un vocabulario ligeramente diferente, el del capítulo 11 explica de manera útil el del capítulo 17. En el último capítulo, por ejemplo, Calvino dijo que la reconciliación se realiza por la gracia de Dios. La definición anterior deja claro que esta gracia debe entenderse no como una cualidad, sino como lo fue Lutero y Melanchthon, como el favor de Dios. Aún más claramente, Calvino señaló su acuerdo con la comprensión de los Luteroans' de la gracia vis -A- vis el entendimiento medieval rechazando el punto de vista agustiniano, que ‘todavía subsume gracia bajo la santificación.’ [68]

La definición de Calvino en el capítulo 11 sirvió de manera similar como una glosa en la mención del capítulo 17 de la justicia con la que el pecador está "vestido". El pecador puede ver esta justicia justificativa "como si fuera la suya propia", no porque sea intrínsecamente, sino como un capítulo. 11 aclara, porque ha sido imputado como tal. Aunque reconocen que Calvino empleó el vocabulario de la imputación, algunos argumentan que no enfatizó

el concepto, revelando una clara diferencia entre su soteriología y, por ejemplo, Melanchthon's. [69] Otros han llegado al extremo de sugerir que, para Calvino, cualquier imputación de la justicia de Cristo habría sido "redundante", ya que "la justificación no requiere transferencia o imputación de nada". [70] Tales conclusiones no se confirman, sin embargo, por una lectura clara de la explicación consistente de Calvino de la doctrina de la justificación.

Calvino fue claro y enfático, por ejemplo, cuando escribió:

> Somos justificados ante Dios únicamente por la intercesión de la justicia de Cristo. Esto equivale a decir que el hombre no es justo en sí mismo, sino porque la justicia de Cristo se le comunica por imputación, algo que vale la pena notar cuidadosamente.

Vale la pena "observar cuidadosamente", continuó, porque la "noción frívola" de que uno está justificado "porque por la justicia de Cristo comparte el Espíritu de Dios, por quien se hace justo" es "demasiado contraria a la doctrina anterior para reconciliarse con él ". [71] Siendo este el caso, no es sorprendente que el propio Calvino“ notara cuidadosamente ”la naturaleza forense de la justificación no solo en todos los *Institutos* sino también en sus comentarios sobre las Escrituras y en sus polémicos tratados. [72]

Además, no solo notó que esta era su propia doctrina, sino que también explicaba regularmente por qué esto tenía que ser reconocido como la doctrina bíblica. Y él no fue ni vacilante ni ambiguo al hacerlo. Al explicar, como Melanchthon, que el término *justificación* "fue tomado del uso legal", observó que "cualquier persona moderadamente versada en el idioma hebreo, siempre que tenga un cerebro sobrio, no ignora el hecho de que la frase surgió de esta fuente. , y extrajo de ella su tendencia e implicación. " [73] A modo de ilustración, señaló esos pasajes bíblicos en los que el término solo podía entenderse de manera forense o declarativa, en lugar de denotar cualquier impartición de justicia transformadora, lo más obvio en Descripciones de hombres que "justifican" a dios.[74] Además, observó que la justicia de Cristo imputada a los pecadores en la justificación simplemente reflejaba el pecado humano imputada a Cristo en la expiación; así, el pecador se hace justo ante Dios "de la misma manera que Cristo se convirtió en pecador". [75]

Tales articulaciones claras, lejos de evidenciar una falta de compromiso

con la doctrina forense, apoyan las conclusiones de que la imputación es fundamental para la doctrina de la justificación de Calvino y que es clara y sistemáticamente. [76] Las objeciones a esta lectura de Calvino sobre la naturaleza de la justificación a menudo se basan en la misma preocupación que ha llevado a algunos a restar importancia a la clara confesión de Calvino de que la fe es el único medio de justificación. La preocupación es que una justicia únicamente extrínseca, apropiada solo por la fe, no da cuenta adecuadamente del énfasis igualmente claro de Calvino en la regeneración , que en los *Institutos* trata incluso antes de la justificación.y la justicia intrínseca concomitante evidente en las obras del creyente. Para estar seguro, Calvino hizo mucho hincapié en "la naturaleza inseparable de la 'justicia inherente' y la justificación ', pero esto no es evidencia de que la justicia inherente realice la justificación ni, como se ha sugerido, que" Lutero y Calvino están en fuerte desacuerdo " en este punto. [77]

Calvino insistió en que "en la justificación no hay lugar para las obras", [78] y que es "solo la fe lo que justifica". [79] Y, sin embargo, fue igualmente claro que la fe no justifica "por sí misma o mediante algún poder intrínseco"; más bien, es simplemente "una especie de vasija" .[80] Como tal, justificar la fe no es lo que se forma o se hace efectivo por el amor, sino que "es algo meramente pasivo". [81] Al ser una vasija o instrumento pasivo, el valor y el beneficio de la fe es Encontrado solo en su objeto, cristo y su justicia. [82]

Si bien Calvino, por lo tanto, abrazó claramente la justificación *sola* , no es difícil ver cómo podría surgir cierta confusión en este punto. Usando un lenguaje que no es el suyo, uno podría decir que, para Calvino, solo la fe justifica, pero la fe no solo justifica. [83] Así, por ejemplo, habló no solo de "libre reconciliación" sino también de que "la novedad de vida" se "alcanza por nosotros a través de la fe". [84] Por lo tanto, podría mantener constantemente que "la justificación no está separada de la regeneración", mientras que siempre al mismo tiempo insistiendo en que "son cosas distintas" y que "la justificación debe ser muy diferente de la reforma a la novedad de vida". [85] A modo de aclarar su propia formulación concisa de este punto de importancia central:“Por lo tanto, solo la fe es lo que justifica, y sin embargo, la fe que lo justifica no está sola”. Calvino, en paralelo a Lutero, ofreció la ilustración del calor del sol, solo, calentando la tierra, aunque el calor del sol permanece “constantemente unido a luz ". [86]

Estos efectos distintos pero inseparables de la fe que Calvino podría describir como un "doble gracia" o un doble don: el primero de la justificación y el segundo de la santificación. [87] Por otra parte, habló de los mismos bajo la terminología de “dos clases de justicia”, una formulación popularizados por Lutero ya en 1519. [88]El hecho de que Calvino y Lutero emplearan la misma fraseología y las mismas ilustraciones en este contexto indica que no hubo una discontinuidad radical entre ellos en las naturalezas distintivamente diferentes, aunque inseparables de la relación entre, la justificación y la santificación. De hecho, estas interpretaciones compartidas no son sorprendentes a la luz de que ambos Reformadores se vieron obligados a responder a la acusación de que su doctrina de la justificación solo por la fe solo podía juzgar al antinomianismo. Respondiendo, por ejemplo, a la acusación romana de que "al atribuir todo a la fe, no dejamos espacio para las obras", Calvino aclaró que "negamos que las buenas obras participen en la justificación, pero reclamamos plena autoridad para ellas en la vida". de los justos ”; de hecho, continuó, "es obvio que la justicia gratuita está necesariamente relacionada con la regeneración.[89]

Calvino en comparación con posiciones luteranas y reformadas

Precisamente, Lutero y los reformadores luteranos ofrecieron la misma respuesta a las mismas objeciones, a pesar de las continuas sugerencias, incluso de los protestantes, de que "los luteranos advierten al cristiano contra la santificación" .[90] De hecho, los Wittenbergers insistieron en ello, como Calvino, insistiendo igualmente en que la justificación no está condicionada por ello. Tan bruscamente como Calvino, si no más, Lutero incluso podría decir que "las obras son necesarias para la salvación, pero no causan la salvación, porque solo la fe da vida". [91] Lutero estaba muy consciente de la confusión que podría causar esto. distinción sutil pero crucial entre las buenas obras son necesarias (como consecuencia) *a* pero no (como una condición) *para*justificación. Reconoció con franqueza que, dados los errores gemelos del legalismo y el antinomianismo, "es difícil y peligroso enseñar que somos justificados por la fe sin obras y que al mismo tiempo necesitamos obras". [92] Sin embargo, es precisamente esto lo que él enseñó. consistentemente desde principios de 1520 en adelante. Melanchthon, por lo tanto, estaba comprensiblemente disgustado de que aún una década después "nuestra gente

está falsamente acusada de prohibir las buenas obras". [93] Hablando no solo para sí mismo sino como representante de la teología luterana, reiteró que "la fe está destinada a dar buenos frutos y eso debería hacer buenas obras ordenadas por Dios " y, sin embargo," no para que podamos confiar en estas obras para merecer una justificación ". [94]

Tal vez sea el caso que Lutero, por temor al legalismo más que al antinomianismo, hizo menos hincapié en la regeneración que Calvino; sin embargo, se mantuvieron en un acuerdo fundamental sobre la justificación y la santificación, siendo claramente distinguibles pero inseparables. Es quizás también es cierto que algunos teólogos reformados distintos Calvino- , así como algunos XVI - siglo Luteroans- borrosas esta distinción en sus propios escritos. [95] Los escritos confesionales que se convirtieron en definitivos de la teología reformada, sin embargo, no solo reflejan la soteriología de Calvino sino que, al igual que este, no se desvían sustancialmente de la de Lutero, Melanchthon y los escritos confesionales luteranos.

Aunque ninguno por sí mismo se convertiría en definitiva de teología, reformadas mediados - siglo documentos confesionales como la francesa (1559), de Bélgica (1561), y la Segunda Helvetic Confesiones (1566) y el Catecismo de Heidelberg (1563) siendo representativa. Cada uno fundamenta explícitamente la justificación en la imputación de la justicia de Cristo. [96] Cada uno profesa que solo la fe es el medio de salvación, [97] que a menudo define el término explícitamente como "confianza" [98] y aclara su función meramente pasiva e instrumental. [99] Y aunque distinguen claramente la justificación de la regeneración y sus obras, cada una enfatiza claramente su inseparabilidad. [100]

Reacciones y respuestas romanas

En parte porque el propio Lutero había tardado en llegar a las conclusiones anteriores, las respuestas católicas iniciales a la teología de la Reforma se centraron mucho más en temas como la autoridad eclesiástica que en la doctrina específica de la justificación. Como se ha señalado acertadamente, "Lo sorprendente de la primera respuesta católica a la Reforma fue que esta

doctrina simplemente no figuraba de manera prominente en la controversia". [101] Incluso en la Confesión de Augsburgo de 1530, Melanchthon podría resumir la doctrina luterana en solo dos oraciones [102] y sugiere que "no hay nada aquí que se aparte de las Escrituras o la iglesia católica, o de la iglesia romana, en la medida en que podemos decir de sus escritores". [103] Sin embargo, si él creyó sinceramente esto, rápidamente y finalmente quedó claro que Roma no lo hizo. La inmediata Confutación romana de la Confesión de Augsburgo fue inequívoca: "la atribución de la justificación solo a la fe es diametralmente opuesta a la verdad del Evangelio por el cual las obras no están excluidas", y "la imputación de la justificación a la fe no se admite ya que pertenece a gracia y amor ". La Confutación concluyó no solo que“ la fe sola no justifica ”sino que“ el amor es la principal virtud ". [104]

No obstante, en la siguiente década se hicieron intentos para llegar a un consenso sobre la justificación, y en vista del coloquio protestante - católico en Regensburg en 1541, Melanchthon pudo proclamar una vez más que "no tenemos ninguna doctrina diferente de la Iglesia Romana". [105] Participantes en el coloquio estuvo de acuerdo en una redacción aceptable para todos; los cuerpos eclesiásticos que representaban, sin embargo, rechazaron la formulación por ser ambigua y, por lo tanto, potencialmente engañosa. [106] Clave en este sentido fue la confesión de que el pecador es justificado por medio de una “fe viva y eficaz”, que Lutero, por ejemplo, temía no impedía hablar de “fe formado por amor.” [107]Y, de hecho, Melanchthon informó que algunos involucrados comprendían que la justificación se producía no solo por la fe, sino solo por el amor. [108] Aunque esta no fue la conclusión a la que se llegó en el Concilio de Trento, el hecho de no llegar a un consenso sobre la soteriología significaba que aclarar la doctrina romana de la justificación y condenar la doctrina protestante se convertiría en un punto central del concilio, que Abierto solo cuatro años después de las negociaciones fallidas de Ratisbona.

El hecho de que los padres tridentinos se dieran cuenta de la gravedad de la división con respecto a la doctrina de la justificación es evidente en su informe de junio de 1546 a Roma, en el que reconocieron que "la importancia del consejo, con respecto al dogma, depende principalmente del artículo de justificación". [109] Siendo este el caso, el decreto de Trent sobre la

justificación, que abarcaba casi una docena de borradores durante siete meses , recibió más atención que cualquier otro producido por el consejo. Un borrador del decreto hizo especialmente explícita la razón de esta atención extendida: "En este momento, nada es más molesto y perturbador para la iglesia de Dios que una doctrina novedosa, perversa y errónea con respecto a la justificación". [110]Aunque el mismo Lutero había muerto justo cuando comenzaba el concilio, y aunque los cánones y los decretos de Trent no identifican a los reformadores por su nombre, está claro que los Wittenbergers estaban especialmente a la vista. Como un comentarista católico señala concisamente, "Lutero estableció la agenda para el consejo". [111]

A pesar del hecho de que varios miembros prominentes del consejo no eran del todo antipáticos a la doctrina de "justificación" luterana, los puntos de vista de tales hombres, tal vez como era de esperar, fueron sistemáticamente marginados. [112] Sin embargo, el rechazo definitivo de la soteriología de los reformadores no puede atribuirse, como lo es cada vez más, a un simple malentendido del vocabulario o a cada parte que habla más allá de la otra. Como se ha señalado a menudo, al trasladar los términos cruciales con sus propias definiciones recibidas, los teólogos tridentinos podrían muy bien haber estado de acuerdo con la definición de justificación luterana confesional; sin embargo, a diferencia de Ratisbona, rechazaron esta formulación precisamente porque entendieron que los reformadores definían estos términos de manera muy diferente. [113]

Aunque Trent se distanciaría de la *via moderna* confesando muy claramente que "el comienzo de esa justificación debe proceder de la gracia predisponente de Dios", [114] el concilio fue igualmente claro al anatematizar a todos los que dirían que "la gracia por la cual estamos justificada es solo la buena voluntad de Dios ". [115] Manteniendo la comprensión de la gracia como una cualidad dentro del hombre, el decreto sobre la justificación así habla de la gracia que se otorga y se obtiene, y por lo tanto de que los pecadores son" hechos "justamente. [116] Además, la distinción entre "gracia predisponente" y "gracia de justificación" permite insistir en que la primera se recibe sin ningún mérito por parte del hombre, mientras que la segunda se obtiene mediante la cooperación humana.[117]

Debido a esta insistencia en la cooperación humana en la justificación, cualquier afirmación de que los decretos de Trento "no son necesariamente incompatibles con la doctrina luterana de *sola fide* " sigue siendo altamente cuestionable. [118] Nuevamente, los padres tridentinos entendieron bien lo que querían decir los reformadores cuando hablaron de justificar la fe como "confianza en la misericordia divina", y condenaron específicamente este significado. [119] La fórmula de “solo la fe fue rechazada de manera más acentuada, lo que significa que no se requiere nada más para cooperar con el fin de obtener la gracia de la justificación”. [120] Sin duda, Trento habló tanto de la fe como de la gracia, pero nuevamente solo en una Manera cualificada. Igual que la gracia sola, sin la cooperación humana.se consideró insuficiente para la justificación, así como se declaró que la fe no puede justificar sin las virtudes de la esperanza y la caridad. [121] [Al] mantener la opinión de que la justificación era progresivamente sanadora, el concilio podría permitir solo que la fe constituya “el comienzo de la salvación humana” [122].

Fue también este entendimiento sanitario de la justificación lo que condujo a la condena final de Trent a cualquiera que dijera que "los hombres son justificados ya sea por la sola imputación de la justicia de Cristo o por la única remisión de los pecados". [123] Ciertamente, Trento no condenó la proposición que Dios de hecho reconoce o reputa a los hombres justos; sin embargo, contrariamente a los reformadores, el concilio sostuvo que uno es considerado justo cuando y porque uno se ha vuelto inherentemente [124] , no solo como resultado de una infusión divina de justicia sino también, nuevamente, sobre la base de la cooperación humana. [125]Tal vez esto se hace más evidente en la condena de Trento a la insistencia de los reformadores de que, en lugar de ser una condición de justificación, las buenas obras son simplemente los "frutos y signos de justificación obtenidos". [126]

Tales anatemas no se pronunciaban sobre hombres de paja; los padres conciliares entendieron bien los principios fundamentales de la doctrina protestante de la justificación. Y si hubo alguna confusión sobre la doctrina romana oficial antes de Trento, después sus características centrales quedaron igualmente claras para los reformadores. Como era de esperar, no tardaron en responder a su formalización. El propio Calvino lo hizo rápidamente en su breve *Antídoto* a los actos del consejo, donde señaló con precisión que "toda la disputa es en cuanto a La Causa de la Justificación. Los Padres de Trento ",

resumió," pretenden que es doble, como si fuéramos justificados en parte por el perdón de los pecados y en parte por la regeneración espiritual. "Por lo tanto, podría rechazar concisamente las conclusiones soteriológicas de Trent escribiendo que" el todo puede ser así ". resumió-Su error consiste en compartir la obra entre Dios y nosotros mismos ". [127]

Dos décadas más tarde, el teólogo luterano y coautor de la Fórmula de Concord Martin Chemnitz llegó a la misma conclusión en su *Examen* multivolumen *del Concilio de Trento* . Allí sugirió que el "argumento principal" de Trent contra la doctrina de la Reforma era la afirmación de que, dado que la renovación espiritual se inicia al mismo tiempo que se remiten los pecados, la justificación debe atribuirse a ambos. [128] A modo de explicar la diferencia fundamental entre las doctrinas católica y protestante, Chemnitz observó que los teólogos romanos

> entienda la palabra "justificar" según la manera de la composición latina que significa "hacer justos" a través de una cualidad de justicia inherente donada o infundida, de la cual proceden las obras de justicia. Los luteranos, sin embargo, aceptan la palabra "justificar" en la forma hebrea de hablar; por lo tanto, definen la justificación como la absolución de los pecados, o la remisión de los pecados, a través de la imputación de la justicia de Cristo. [129]

Esta "manera hebrea de hablar", demostró Chemnitz en detalle, es precisamente la misma manera en que el término "justificar" se usa constantemente tanto en la literatura sagrada como en la profana de la antigüedad griega. [130] "Entre los autores griegos, por lo tanto, la palabra 'justificar' no se usa en ese sentido por lo que solo los papalistas sostienen", concluyó; de hecho, "su significado forense, como solemos decir, es tan manifiesto" que incluso los defensores de Trent encontraron esto difícil de negar. [131]

Controversias Continuas

Dados los grandes esfuerzos que tanto Roma como los reformadores fueron a articular, explicar y defender sus doctrinas de justificación, así como la evidencia de que cada parte entendió bien los fundamentos de la doctrina que

criticaba y condenaba, vale la pena repetir que divisorio XVI - sigloLas disputas soteriológicas no fueron simplemente el desafortunado resultado de malentendidos no reconocidos. Esto es especialmente así porque, en las últimas décadas, más de una escuela de pensamiento ha hecho que los supuestos malentendidos sean fundamentales para su interpretación de la teología de la reforma de la justificación. Los diálogos ecuménicos que culminaron en la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (1999), por ejemplo, tipifican la creencia de que las soteriologías luteranas y católicas son esencialmente compatibles, incluso si los reformadores (y sus críticos) no entendieron esto por sí mismos. La interpretación de "Escuela finlandesa" de Lutero plantea una interpretación errónea de un tipo diferente, lo que sugiere que incluso los herederos inmediatos de Lutero entendieron mal y, por lo tanto, distorsionaron su doctrina de la justificación.que se parecía más a la soteriología de la ortodoxia oriental que a la de las confesiones luteranas o reformadas. Tal vez, haciendo eco de los mismos debates de la era de la Reforma, los partidarios de lo que se ha llamado la "Nueva Perspectiva de Pablo" afirman que los reformadores interpretaron mal la doctrina de justificación del apóstol Pablo, la misma doctrina que afirmaban que estaba reviviendo y defendiendo. Claramente, si alguna de estas interpretaciones es correcta, se justificaría un replanteamiento radical de la soteriología de la Reforma. Si estas lecturas revisionistas pueden ser verificadas es la pregunta que debe abordarse en esta sección final.

Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación (1999)

Aunque la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación es una declaración estrechamente luterana - católica , que ya no llama la atención que recibió sobre su firma, merece una breve atención por varios motivos. No sólo es el fruto de casi dos décadas de debate ecuménico dedicado específicamente a la más polémica de la iglesia - dividiendo doctrinas del siglo XVI, pero también afirma finalmente haber articulado un “entendimiento común” y “consenso sobre las verdades básicas de la doctrina de la justificación ", tal que las" condenas doctrinales del siglo XVI ya no se aplican "a los cuerpos eclesiales suscritos. [132]Como era de esperar, por lo tanto, el documento ha sido promocionado como el de haber "el fin de la Reforma" .

Si bien reconoce que XVI - siglo católica y Luteroan soteriologías eran de hecho “de un carácter diferente,” la Declaración Conjunta proclama que “nuestras iglesias han llegado a nuevos puntos de vista.” [134] Si esto es del

todo cierto de ambas iglesias, sin embargo, se echa en duda Tanto por el texto de la Declaración Conjunta como por otros documentos contemporáneos. Avery Dulles, por ejemplo, un participante católico en los diálogos que condujeron a la producción de la Declaración Conjunta, admitió que en su curso “la teología de la justificación en la enseñanza católica romana no ha sufrido cambios dramáticos desde el Concilio de Trento. " [135] Esta observación se confirma parcialmente por la forma en que el funcionario*El catecismo de la Iglesia Católica* define la *justificación* : "incluye la remisión de los pecados, la santificación y la renovación del hombre interior". [136] Dentro de la Declaración Conjunta, la justificación definida como "perdón de los pecados y ser hecho justo" se describe con precisión como el "entendimiento católico". [137] Pero esta es también la definición que los signatarios luteranos afirman ahora "confesar juntos" con Roma. [138] Por el contrario, el documento en ninguna parte compromete, mucho menos afirma, la justificación como la imputación de la justicia extraterrestre de Cristo. Es difícil ver la "omisión grave" de este concepto central de soteriología de la Reforma como algo que no sea intencional. [139]

El empleo ambiguo de otras palabras clave parece igualmente intencional. El término *gracia* , por ejemplo, se invoca con frecuencia, pero la Declaración Conjunta nunca indica si esto debe entenderse como el favor de Dios o como una cualidad en el alma. Por lo tanto, la transposición de preposiciones al describir la justificación como "por fe y por gracia", en lugar de en la articulación tradicional luterana, "por gracia y por fe", permite la impresión de que la gracia es el medio instrumental de la justificación, mientras que la fe es su causa actual [140] Tal lectura se hace más plausible por la definición del documento de justificación de la fe que *incluye la* esperanza y el amor. [141]

Tales formulaciones han llevado a algunos comentaristas a caracterizar la Declaración Conjunta como "Regensburg Redivivus" [142] y a describir sus conclusiones como "muy parecidas a las de Regensburg, donde se aceptó la sustancia protestante a cambio de la aceptación de una medida de ambigüedad". [143] Incluso esto Sin embargo, puede exagerar el caso, ya que gran parte de la "sustancia protestante" de Ratisbona, que a menudo se refería a que el justificado era "considerado justo", está ausente en la Declaración

Conjunta, que constantemente "opta por usar la palabra 'justificación' en el Sentido católico ". [144]No es del todo injustificado, entonces, creer que la Declaración Conjunta habla con precisión cuando dice que "las enseñanzas de las iglesias luteranas presentadas en esta Declaración no caen bajo las condenas del Concilio de Trento", sino solo porque los luteranos enseñanza "presentado en la presente Declaración" no es la del propio Lutero, las confesiones Luteroan, o Reforma - era del protestantismo en general. [145]

La escuela finlandesa de interpretación luterana

Independientemente de las deficiencias de la Declaración conjunta, la premisa de que los luteranos y los católicos no han entendido bien la teología de los demás es intrínsecamente inverosímil. Sin embargo, incluso en su cara, parece mucho menos probable que los propios colegas de Lutero y sus sucesores inmediatos hayan malinterpretado su soteriología que podrían proponer una doctrina radicalmente diferente bajo su nombre. Sin embargo, esta es una afirmación central de lo que se conoce como la interpretación "finlandesa" de Lutero. Por lo tanto Tuomo Mannermaa, el teólogo más estrechamente asociada con esta interpretación, habla despectivamente de "el uno - unilateralmente la doctrina de la justificación forense adoptada por la Fórmula de Concordia y por consiguiente Luteroanism", y afirma que "la idea de *theosis*se puede encontrar en el centro de la teología de Martin Lutero ". [146] Otros, como se indicó anteriormente, argumentan que la imputación nunca fue enfatizada en Lutero (o Calvino), pero solo llegó a la prominencia con la teología posterior de Melanchthon. [147] Gran parte del tratamiento anterior de Lutero y Melanchthon sirve, incluso en forma abreviada, para resaltar los problemas con tales tesis. Incluso si en algún sentido se puede decir que la doctrina de la Reforma de la imputación fue de origen melancónico, no solo se articuló al principio de su carrera, sino que también fue abrazada por Lutero, Calvino y sus herederos.

Al refutar esta comprensión tan aceptada, la escuela finlandesa afirma que el énfasis central y primordial de la propia doctrina de la justificación de Lutero no es la noción forense de la recepción pasiva de la fe de la justicia ajena e imputada de Cristo, sino una verdadera participación ontológica en la

esencia de Dios en Cristo. . ” [148] Por lo tanto, se entiende que Lutero confiesa que“ la justicia que está delante de Dios se basa en la vida de Cristo ”y que esta justicia intrínseca es“ la condición necesaria para el favor de Dios ”. [149] La escuela finlandesa es indiscutiblemente correcta observar que esta no es la enseñanza luterana articulada en la Fórmula de Concordia; [150]si la Fórmula se puede establecer tan fácilmente contra el propio Lutero es bastante menos claro. Además de citar a Lutero regularmente, por ejemplo, los autores de la Fórmula concluyen el artículo relevante refiriendo a los lectores a "la maravillosa y magnífica exposición del Dr. Lutero de la Epístola de San Pablo a los Gálatas" por "cualquier explicación adicional y necesaria de este elevado y un artículo sublime sobre la justificación ". [151] Es especialmente en este comentario de 1535 de Gálatas que Lutero argumentó con más fuerza que" podemos obtenerlo [es decir, justificar la justicia] solo a través de la libre imputación y el indescriptible don de Dios ". [152]

Sin duda, Lutero a menudo explicaba la justificación en términos de una unión mística u ontológica con Cristo y la justicia inherente resultante; tales explicaciones, sin embargo, se concentran en gran medida en sus primeras publicaciones. Al desarrollar su caso especialmente sobre la base de estas obras de "pre-Reforma" [153] , la escuela finlandesa a menudo no presta suficiente atención al desarrollo de la teología de Lutero. [154] Tal vez, en parte, la explicación de la elección de énfasis por parte de Finlandia es el contexto en el que surgió esta interpretación:Diálogos ecuménicos entre las iglesias luterana finlandesa y ortodoxa rusa. Como Robert Jenson, él mismo defensor de la beca finlandesa, admite, en el curso de sus diálogos, los teólogos finlandeses "fueron a buscar". . . para algún margen de maniobra ”. [155] Tan admirable como la meta ecuménica de consenso doctrinal sobre la justificación podría ser, ya sea con Roma o con la ortodoxa oriental, tal meta no se puede alcanzar responsablemente minimizando o ignorando evidencia importante de diferencias reales.

La nueva perspectiva sobre Pablo

Lo que vendría a llamarse la Nueva Perspectiva de Pablo también surgió de las reflexiones sobre una especie de ecumenismo, en este caso más antiguo que contemporáneo. Las obras seminales de Krister Stendahl y E. P. Sanders,

por ejemplo, argumentaron que la enseñanza de san Pablo sobre la justificación y la ley se formuló no en vista de cómo los pecadores individuales, ya sean judíos o gentiles, podrían salvarse, sino en respuesta a la pregunta de cómo los gentiles podrían ser incluidos dentro de la comunidad ya establecida por el pacto de Dios. [156] Como el representante destacado de Nueva Perspectiva N. T. Wright ha resumido de manera concisa, la justificación de Pablo “no es tanto sobre la salvación como sobre la iglesia”; [157] así, es "la doctrina ecuménica original". [158]Entendiendo la doctrina de la justificación de Pablo principalmente en términos eclesiológicos en lugar de soteriológicos, Wright puede ir tan lejos como para traducir el uso del apóstol de la palabra "justicia" (*dikaiosyn ē*) como "membresía del pacto". [159]

Lo que los defensores de la Nueva Perspectiva consideran que la mala interpretación radical de la doctrina de Pablo fue supuestamente introducida por Agustín, pero reafirmada, y con mayor consecuencia, por los reformadores protestantes, especialmente Lutero. No solo fue la lectura de Agustín de Pablo, sino que se sugiere, coloreada por sus propias disputas con el pelagianismo y su afirmación de que uno podría ser salvado por los propios méritos sin la ayuda de la gracia divina, sino que también se entiende que Lutero y sus sucesores han leído la historia de Pablo. disputas con el judaísmo a través de la lente distorsionadora de sus propias disputas con Roma. Nuevamente, Wright resume de manera concisa este punto de vista cuando habla de intérpretes que "meten de contrabando a Pelagio en Galacia". [160]El problema fundamental con tales interpretaciones, según la Nueva Perspectiva, es que el judaísmo de la época de Pablo no abarcó en absoluto una soteriología legalista "pelagiana". Por lo tanto, Pablo no pudo haber intentado refutar tal teología a favor de una doctrina de salvación solo por gracia a través de la fe sola.

Del mismo modo que la interpretación finlandesa ha centrado de manera útil la atención en una teología de la reforma de la unión con Cristo, incluso si los reformadores no entendieron que esta unión era la base o la causa de la justificación, también la Nueva Perspectiva corrigió de manera útil las presentaciones inexactas de la primera . El judaísmo del siglo como una religión proto- pelagiana de obras rectas. Al enfatizar la importancia de la membresía del pacto, por ejemplo, Sanders ha demostrado cuán

omnipresentemente los rabinos enfatizaron que la elección divina fue la consecuencia de la gracia gratuita de Dios. [161]Al hacerlo, sin embargo, también enfatiza la distinción entre lo que coloquialmente denomina "entrar" y "permanecer en" el pacto. [162] Es en este contexto que las monedas Sanders la etiqueta “nomismo pacto” para describir primero - siglo judaísmo. Uno "entra" solo por gracia (pacto), pero "permanece" al cumplir la ley (nomismo). Mientras que el mismo Sanders se abstiene de describir la teología de Pablo como un nomismo de pacto, [163] otros defensores de la Nueva Perspectiva afirman mucho más claramente que, incluso para Pablo, "la obediencia humana como respuesta a la gracia divina es una condición necesaria para la salvación". [164]

Las implicaciones de tales interpretaciones para la doctrina reformista de la justificación son claras. La Nueva Perspectiva “reduce la distancia entre Pablo y el judaísmo de su época mientras amplía la brecha entre Pablo y la Reforma”. [165] Pero lo hace, en parte, al malinterpretar las preocupaciones reales de los reformadores. [166] Como se destacó en las secciones anteriores, Roma nunca había abrazado una negación “pelagiana” de la necesidad de la gracia para la salvación, ni los reformadores entendieron que lo habían hecho. [167] Los reformadores se opusieron a Roma en lugar de insistencia- la misma que se encuentra en primer lugar - siglo judaísmo-en una cooperación posterior con la gracia divina siendo necesaria para la salvación. La razón, como señala concisamente un crítico de la Nueva Perspectiva, es que, ya sea en el primer siglo o en el siglo XVI, "el nomismo de pacto sigue siendo el nomismo" .[168] Como tal, está en marcado contraste con la doctrina de la Reforma de la justificación por gracia. solo a través de la fe solo a causa de la justicia imputada de Cristo solo. [169]

Conclusión

La doctrina de la reforma de la justificación no es la peculiaridad única de Melanchthon ni la conclusión tardía y reductiva de un documento como la Fórmula de Concordia. Su formulación y la comprensión específica de sus términos clave ya estaban claramente articulados a principios de la década de 1520, fueron adoptados y adoptados por Lutero y Calvino por igual, y se incluyeron en numerosos documentos confesionales que fueron y siguen siendo representativos, y definitivos, de ambos. Tradiciones luteranas y reformadas. Por lo tanto, sigue siendo posible, solo con calificaciones

menores, hablar de la doctrina de la reforma de la justificación.

En tanto que las objeciones y desafíos para la profesión de esta doctrina siguen, ya sea articulado en los todavía - normativos cánones y decretos del Concilio de Trento o en acciones científicas y ecuménicos más recientes, la Reforma con toda seguridad, no puede ser “sobre” Tampoco , se podría agregar, si fuera así; porque como el mismo Lutero nunca dejó de insistir, "si perdemos la doctrina de la justificación, perdemos simplemente todo". [170]

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Calvino, John. *Institutos de la religión cristiana* . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

—— -. *Joannis Calvinoi Opera Quae Supersunt Omnia* . Editado por Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz y Eduardus Reuss. 59 vols. *Corpus reformatorum* 29–88. Brunswick y Berlín: Schwetschke, 1863–1900.

—— -. *Obras seleccionadas de John Calvino: tratados y cartas* . Editado por Henry Beveridge y Jules Bonnet. 7 vols. 1844-1858. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1983.

Calvino, John y Jacopo Sadoleto. *Un debate sobre la reforma: la carta de Sadoleto a los genoveses y la respuesta de Calvino* . Editado por John C. Olin. Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

Dennison, James T., Jr., ed. *Confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII* . 4 vols. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008–2014.

Kolb, Robert y Timothy J. Wengert, editores. *El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana* . Traducido por Charles P. Arand et al. Minneapolis: Fortaleza, 2000.

Lutero, Martin. *D. Martin Luteros Werke, Kritische Gesamtausgabe, Schriften* . 62 vols. Weimar: Böhlau, 1833–1986.

—— -. *Las obras de lutero* . Editado por Jaroslav Pelikan y Helmut Lehman. Ed. Americana 75 vols. Filadelfia: Fortaleza; St. Louis, MO: Concordia, 1955–.

Melanchthon, Philip. *Loci Communes Theologici* (1521). En *Melanchthon y Bucer* , editado por Wilhelm Pauck, traducido por Lowell J. Satre, 3–152. Biblioteca de clásicos cristianos 19. Filadelfia: Westminster, 1969.

—— -. *Philippi Melanthonis Opera Quae Supersunt Omnia* . Editado por C. G. Bretschneider y H. E. Bindseil. 28 vols. *Cuerpo reformador* 1–28. Halle y Brunswick: Schwetschke, 1834–1860.

Schroeder, H. J., ed. y trans. *Los cánones y los decretos del Concilio de Trento* . Rockford, IL: Tan Books, 1978.

Fuentes secundarias

Anderson, H. George, T. Austin Murphy y Joseph A. Burgess, eds. *Justificación por la fe* . Luteranos y católicos en el Diálogo 7. Minneapolis: Augsburgo, 1985.

Braaten, Carl E. y Robert W. Jenson, editores. *Unión con Cristo: la nueva interpretación finlandesa de Lutero* . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.

Cary, Phillip. " *Sola Fide* : Lutero y Calvino". *Concordia Theological Quarterly* 71, no. 3/4 (2007): 265–81.

Clark, R. Scott. " *Iustitia Imputata Christi* : ¿Extranjero o propio de la Doctrina de Justificación de Lutero?" *Concordia Theological Quarterly* 70, no. 3/4 (2006): 269–310.

Fesko, J. V. "Calvino sobre la justificación y las malas interpretaciones recientes de su visión". *Mid-America Journal of Theology* 16 (2005): 83-114.

Green, Lowell C. *Cómo Melanchthon ayudó a Lutero a descubrir el Evangelio: la doctrina de la justificación en la reforma* . Fallbrook, CA: Veredicto: 1980.

Hamm, Berndt. "¿Cuál fue la Doctrina de la Justificación de la Reforma?" En *La Reforma Alemana: Las Lecturas Esenciales* , editado por C. Scott Dixon, 53–90. Lecturas esenciales de Blackwell en la historia. Oxford: Blackwell, 1999.

Husbands, Mark A., y Daniel J. Treier, eds. *Justificación: ¿Qué está en juego en los debates actuales?* Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.

Lane, Anthony N. S. *Justificación por la fe en el diálogo católico-protestante: una evaluación evangélica* . Nueva York: T&T Clark, 2002.

Lehmann, Karl, ed. *Justificación por la fe: ¿Se siguen aplicando las condenas del siglo XVI?* Traducido por Michael Root y William G. Rusch. Nueva York: Continuum, 1997.

La Federación Mundial Luterana y la Iglesia Católica Romana. *Declaración conjunta sobre la doctrina de la justificación* . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000.

McCormack, Bruce L., ed. *Justificación en perspectiva: desarrollos históricos y desafíos contemporáneos* . Grand Rapids, MI: Baker, 2006.

McGrath, Alister E. *Iustitia Dei: Una historia de la doctrina cristiana de la justificación* . 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Parsons, Michael, ed. *Desde que somos justificados por la fe: la justificación en las teologías de las reformas protestantes* . Milton Keynes, Reino Unido: Paternoster, 2012.

Reid, W. Stanford. "Justificación por la fe según John Calvino". *Westminster Theological Journal* 42, no. 2 (1980): 290–307.

Trueman, Carl R. "¿Es la línea finlandesa un nuevo comienzo? Una evaluación crítica de la lectura de Lutero ofrecida por el Círculo de Helsinki. " *Westminster Theological Journal* 65, no. 2 (2003): 231–44.

—— -. "Justificación". En *T&T Clark Companion to Reformation Theology* , editado por David M. Whitford, 57–71. Londres: T&T Clark, 2012.

Aguas, Guy Prentiss. *La justificación y la nueva perspectiva de Pablo: una revisión y respuesta* . Phillipsburg, NJ: P&R, 2004.

Westerholm, Stephen. *Perspectivas antiguas y nuevas sobre Pablo: el "luterano" Pablo y sus críticos* . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.

---

1 . Alister E. McGrath, Iustitia Dei: Una historia de la doctrina cristiana de la justificación , 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 1.

2 . De hecho, el propio McGrath descarta esta afirmación de la tercera edición (2005) de Iustitia Dei .

3 . Avery Dulles, "La justificación en la teología católica contemporánea", en Justification by Faith , ed. H. George Anderson, T. Austin Murphy y Joseph A. Burgess, luteranos y católicos en Dialogue 7 (Minneapolis: Augsburgo, 1985), 256. En la misma

página, Dulles señala que “rara vez se discute en detalle, excepto en las polémicas Contra, o dialogar con, los protestantes ".

4 . Hans Küng, Justificación: La doctrina de Karl Barth y una reflexión católica , trad. Thomas Collins, Edmund E. Tolk y David Grandskou (Londres: Burns and Oates, 1964), pág. 118.

5 . J. Louis Martyn, Gálatas: Una nueva traducción con introducción y comentario , Biblia de anclaje 33A (Nueva York: Doubleday, 1997).

6 . "Los Artículos de Smalcald", pt. 2, el art. 1, en Robert Kolb y Timothy J. Wengert, eds., The Book of Concord: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana , trad. Charles P. Arand et al. (Minneapolis: Fortaleza, 2000), 301.

7 . “Apología de la Confesión de Augsburgo”, art. 4.2, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 120.

8 . Calvino, Institutos , 3.11.1.

9 . El primer uso existente de la frase, a menudo atribuido a Lutero, parece ser el de Johann Heinrich Alsted, Theologia scholastica didactica (Hannover: Conradi Eifridi, 1618), 711; ver McGrath, Iustitia Dei , 448n3.

10 . Alister E. McGrath, Los orígenes intelectuales de la reforma europea (Grand Rapids, MI: Baker, 1995), 16.

11 . Ibid., 26.

12 . Tomás de Aquino, Summa Theologica , trad. Padres de la provincia dominicana inglesa (Notre Dame, IN: Christian Classics, 1981), 1a2ae.113–14.

13 . Ver, por ejemplo, Gabriel Biel, "Hacer lo que está en uno", en The European Reformations Sourcebook , ed. Carter Lindberg (Oxford: Blackwell, 2000), 17.

14 . Véase Heiko A. Oberman, "' Iustitia Christi ' e ' Iustitia Dei ': Lutero y las doctrinas escolásticas de la justificación", en The Dawn of the Reformation: Ensayos en el pensamiento tardío de la Edad Media y Reforma (Edimburgo: T&T Clark, 1992), 108.

15 . Peter Lombard, The Sentences , Libro 1: El misterio de la Trinidad , trad. Giulio Silano, Fuentes medievales en traducción 42 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007), 17.1–6.

16 . Aquinas, Summa Theologica 2a2ae.23.2.

17 . Guillermo de Ockham, Quodlibeta 6, preguntas. 6, en Ockham: Philosophical Writings , ed. Philotheus Boehner (Edimburgo: Thomas Nelson and Sons, 1957), 26.

18 . Citado en Steven Ozment, The Age of Reform, 1250-1550: Una historia intelectual y religiosa de la Europa medieval tardía y reformada (New Haven, CT: Yale University Press, 1980), 33.

19 . McGrath, Iustitia Dei , 186.

20 . Cf., por ejemplo, Martin Lutero, Table Talk , LW 54:50 (n. 352); 54: 442–43 (nº 5518); y Lutero, "Prefacio a la Edición Completa de los Escritos Latinos de Lutero", LW 34: 327–28.

21 . R. Scott Clark, " Iustitia Imputata Christi : ¿Extranjero o propio de la doctrina de la justificación de Lutero?", CTQ 70, no. 3/4 (2006): 273.

22 . Martin Brecht, Martin Lutero , vol. 1, His Road to Reformation, 1483–1521 (Filadelfia: Fortaleza, 1985), 34–38, 91–95.

23 . Martin Lutero, Primeras conferencias sobre los Salmos II , LW 11: 396.

24 . Ibid., LW 10: 191–92; cf. Martin Lutero, Lectures on Romans: Glosses and Scholia , LW 25: 260.

25 . Hartmann Grisar, Lutero , trad. E. M. Lamond, ed. Luigi Cappadelta (Londres: Kegan Paul, Trench, Trübner, 1913), 1:74.

26 . Lutero, Lectures on Romans , LW 25: 496.

27 . Ibid., LW 25: 151–52.

28 . Lutero, "Prefacio a la edición completa de los escritos latinos de Lutero", LW 34: 337.

29 . Por ejemplo, Heinrich Denifle demostró ampliamente que la interpretación de Lutero de la "justicia de Dios" era totalmente típica de sus predecesores católicos en Lutero und Luterotum. Ergänzungen , vol. 1, Quellenbelege: Die abendländischen Schriftausleger bis Lutero über Justitia Dei (Rom. 1,17) y Justificatio (Mainz: Kirchheim, 1905).

30 . Agustín, Sobre el espíritu y la letra , 15, NPNF, 1 ° ser., Vol. 5, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1956), 89.

31 . Ibid., 45, NPNF, 1 ° ser., Vol. 5, 102.

32 . Lutero, Lectures on Romans , LW 25: 260.

33 . Ibid., LW 25: 434. Por lo tanto, en la misma obra, Lutero podría afirmar sin rodeos que "Dios aún no nos ha justificado, es decir, no nos ha hecho perfectamente justos ni ha declarado nuestra justicia perfecta, pero ha hecho un comienzo para que pueda hacernos perfectos". . ”Ibid., LW 25: 245.

34 . Martin Lutero, Lectures on Hebrews , LW 29: 139.

35 . Cf., por ejemplo, Mark A. Seifrid, "Lutero, Melanchthon y Paul sobre la cuestión de la imputación: Recomendaciones sobre un debate actual", en Justificación: Lo que está en juego en los debates actuales , ed. Mark A. Husbands y Daniel J. Treier (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004), 137–52; Aaron O'Kelley, “Lutero y Melanchthon sobre la justificación: ¿continuidad o discontinuidad?” En Desde que somos justificados por la fe: la justificación en las teologías de las reformas protestantes , ed. Michael Parsons (Milton Keynes, Reino Unido: Paternoster, 2012), 30–43.

36 . Martin Lutero, Contra Latomus , LW 32: 227.

37 . Ibid., LW 32: 227.

38 . Martin Lutero, Lectures on Galatians (1519), LW 27: 252.

39 . Ver Lowell C. Green, Cómo Melanchthon ayudó a Lutero a descubrir el Evangelio: la doctrina de la justificación en la reforma (Fallbrook, CA: Veredicto: 1980), pág. 159.

40 . Philipp Melanchthon, Loci Communes Theologici (1521), en Melanchthon and Bucer , ed. Wilhelm Pauck, trad. Lowell J. Satre, LCC 19 (Filadelfia: Westminster, 1969), 87.

41 . Martin Lutero, La atadura de la voluntad , LW 33:16.
42 . Tenga en cuenta que la ESV utiliza "seguridad" en lugar de "sustancia".
43 . Ver Verde, Cómo Melanchthon ayudó a Lutero , 144.
44 . Melanchthon, Loci Communes , 92-102.
45 . Lutero, Lectures on Galatians (1519), LW 27: 377.
46 . Martin Lutero, “Dos tipos de justicia”, LW 31: 298–99.
47 . Cf., por ejemplo, Lutero, Against Latomus , LW 32: 172–73; Lutero, La misa privada y la consagración de los sacerdotes , LW 38: 158.
48 . Por ejemplo, Martin Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 26: 132: "Estas tres cosas están unidas: fe, Cristo y aceptación o imputación".
49 . Martin Lutero, Lectures on Isaiah , WA, vol. 31, bk. 2, 439. Cf. Lutero, Bondage , LW 33: 271.
50 . Philipp Melanchthon, Baccalaureatsthesen , en Melanchthons Werke , ed. Robert Stupperich (Gütersloh: Bertelsmann, 1951), 1:24.
51 . Ver McGrath, Iustitia Dei , 211, 218.
52 . "Apología de la Confesión de Augsburgo" (quarto ed.), Art. 4.305, en Theodore G. Tappert, ed. y trans., The Book of Concord: Las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana (Filadelfia: Fortress, 1959), 154.
53 . Philipp Melanchthon y Martin Lutero, "Carta a Johann Brenz" (1531), WABr 6: 98-101.
54 . Martin Lutero, "Respuesta a la pregunta de Melanchthon" (1536), WABr 12: 191, 194n c .
55 . Al igual que algunos teólogos luteranos, como Johann Brenz (señalado anteriormente) y Andreas Osiander. La doctrina de este último, por ejemplo, fue resumida concisamente por Calvino diciendo que “ser justificado no es solo reconciliarse con Dios a través del perdón gratuito sino también ser hecho justo, y la justicia no es una imputación gratuita sino la santidad y rectitud que La esencia de Dios, habitar en nosotros, inspira ”. Calvino, Institutos , 3.11.6.
56 . Huldrych Zwingli, Exposición de los sesenta y siete artículos , en Huldrych Zwingli: Escritos , vol. 1, La defensa de la fe reformada , ed. E. J. Furcha (Allison Park, PA: Pickwick, 1984), 119.
57 . Ver, por ejemplo, Karla Wübbenhost, "La doctrina de la justificación de Calvino: variaciones sobre un tema luterano", en Justificación en perspectiva: Desarrollos históricos y desafíos contemporáneos , ed. Bruce L. McCormack (Grand Rapids, MI: Baker, 2006), 99.
58 . Como hizo con el comentario de Lutero sobre Génesis. Ver CO 12: 317 (no. 781).
59 . John Calvino, "Carta a Heinrich Bullinger" (1544), en Obras seleccionadas de John Calvino: Tracts and Letters , ed. Henry Beveridge y Jules Bonnet (Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 4: 433. Lutero también elogió la soteriología de Calvino; cuando habló del placer con el que leyó una de las obras de Calvino, casi con toda seguridad se refirió a la Respuesta de Genevan a Sadoleto , que había defendido la gracia, la fe y la justicia imputada en términos virtualmente idénticos a la teología luterana. Ver Martin Lutero, "Carta a Martin Bucer" (1539), WABr 8: 569 (no. 3394).
60 . John Calvino, Artículos acordados por la Facultad de Teología Sagrada de París, con el Antídoto , en Beveridge y Bonnet, Selected Works , 1:82. Calvino respondió de manera similar a una reimpresión de la afirmación de los siete sacramentos del rey Enrique VIII, que había sido escrita en contra de la cautividad babilónica de Lutero en la Iglesia . Ver CO 9: 421–56.
61 . W. Stanford Reid toma nota de esta curiosidad específicamente para desafiarla. “Justificación por la fe según John Calvino”, WTJ 42, no. 2 (1980): 290.
62 . Peter A. Lillback, The Binding de Dios: El papel de Calvino en el desarrollo de la Teología del Pacto , Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, Académico, 2001), 125.
63 . Reid, “Justificación por la fe”, 296. Cf. Thomas Coates, "La doctrina de la justificación de Calvino", CTM 34, no. 6 (1963): 33, quien también concluye que, "en general, se puede decir que en su tratamiento de la justificación, Calvino fue 'luterano'".
64 . James K. Beilby y Paul Rhodes Eddy, eds., Justificación: Cinco puntos de vista (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2011), 10.
65 . Para el tratamiento de una diferencia sutil, vea, por ejemplo, Phillip Cary, " Sola Fide : Lutero y Calvino", CTQ 71, no. 3/4 (2007): 265–81.
66 . Calvino, Institutos , 3.17.8.
67 . Ibid., 3.11.2.
68 . Ibid., 3.11.15.
69 . Ver, por ejemplo, Stephen Strehle, Las raíces católicas del evangelio protestante: Encuentro entre la Edad Media y la Reforma , Estudios en la historia del pensamiento cristiano 60 (Leiden: Brill, 1995), 66.
70 . Rich Lusk, "Una respuesta al 'Plan bíblico de salvación'" en The Auburn Avenue Theology, Pros y Contras: debatiendo la visión federal , ed. E. Calvino Beisner (Fort Lauderdale, FL: Seminario Teológico de Knox, 2004), 142.
71 . Calvino, Institutos , 3.11.23.

72 . Por ejemplo, Juan Calvino describió la justificación de la justicia como existente "como una propiedad en Cristo", por lo que "lo que propiamente pertenece a Cristo se nos imputa". Las Epístolas del Apóstol Pablo a los Romanos y Tesalonicenses , trad. Ross Mackenzie, ed. David W. Torrance y Thomas F. Torrance (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1960), 118. En controversia con el cardenal católico Jacopo Sadoleto, también defendió la proposición de que no hay justificación sino "en la mera bondad de Dios, por el cual el pecado es perdonado, y la justicia nos es imputada ”. Calvino, Respuesta a Sadoleto , enUn Debate de

Reforma: la Carta de Sadoleto a los Genevans y la Respuesta de Calvino , ed. John C. Olin (Grand Rapids, MI: Baker, 1976), 67.

73 . Calvino, Institutos , 3.11.11.

74 . Ibid., 3.11.3.

75 . John Calvino, La segunda epístola del apóstol Pablo a los corintios y las epístolas a Timoteo, Tito y Filemón , trad. T. A. Smail, ed. David W. Torrance y Thomas F. Torrance (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1964), 81.

76 . Para una descripción más detallada de algunos de los temas y autores abordados en esta sección, consulte especialmente J. V. Fesko, "Calvino sobre la justificación y las malas interpretaciones recientes de su opinión", MAJT 16 (2005): 83-114.

77 . Lillback, Encuadernación de Dios , 190.

78 . Calvino, Institutos , 3.11.6.

79 . John Calvino, Cánones y Decretos del Concilio de Trento, con el Antídoto , en Beveridge y Bonnet, Selected Works , 3: 152.

80 . Calvino, Institutos , 3.11.7.

81 . Ibid., 3.13.5.

82 . Cf. ibid., 3.11.7, 17. La analogía que Calvino empleó en 3.11.7 —unrecipiente lleno de oro—es prácticamente la misma que usó Martin Lutero, “Sermones sobre Juan 6”, LW 23:28.

83 . O, más precisamente, solo el Cristo cuya justicia es recibida por la fe justifica, pero Cristo no solo justifica. Calvino comentó así en su Respuesta a Sadoleto , 68, "Si usted entendiera debidamente cuán inseparables son las obras y la fe, mire a Cristo, quien, como lo enseña el Apóstol (I Cor. I.30) nos ha sido dado para justificación y para la santificación ".

84 . Calvino, Institutos , 3.3.1.

85 . Ibid., 3.11.11. Cf. 3.3.1: “El hombre es justificado solo por la fe y el simple perdón; sin embargo, la santidad real de la vida, por así decirlo, no está separada de la libre imputación de la justicia ".

86 . Calvino, Cánones y decretos , en Beveridge y Bonnet, Selected Works , 3: 152. Ver también Institutos , 3.11.6. Cf. Martin Lutero, "Prefacio a la Epístola de San Pablo a los Romanos", LW 35: 371: "Es imposible separar las obras de la fe, tan imposible como separar el calor y la luz del fuego".

87 . Calvino, Institutos , 3.11.1.

88 . Por ejemplo, ibid., 3.11.12. Cf. Lutero, “Dos tipos de justicia”, LW 31: 293–306.

89 . Calvino, Respuesta a Sadoleto , 66, 68. Cf. Institutos , 3.16.

90 . P. Andrew Sandlin, “Calvinoismo luterano: Evangelio o ley, o Evangelio y ley”, R&R 11, no. 2 (2002): 124.

91 . Martin Lutero, Disputa concerniente a la Justificación , LW 34: 165.

92 . Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 27:62.

93 . “La Confesión de Augsburgo”, art. 20.1, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 53.

94 . Ibid., Art. 6.1, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 41.

95 . McGrath sugiere, por ejemplo, que Oecolampadius subordinó la justificación a la regeneración y que la enseñanza de Bucer de una "doble justificación" también confundió las distinciones mantenidas por Calvino. Iustitia Dei , 220-22. Sin embargo, estas interpretaciones no han permanecido sin respuesta. Véase, por ejemplo, Jeff Fisher, “La doctrina de la justificación en la enseñanza de Juan Oecolampadius (1482–1531)”, en Parsons, Since We Justified by Faith , 44–57; Carl R. Trueman, Legado de Lutero: Salvation and English Reformers, 1525–1556 (Oxford: Clarendon, 1994), 78–79; y las demás referencias en cada uno.

96 . "La confesión francesa", 18 (147); "La Confesión Belga", 22 (437); "El Catecismo de Heidelberg", 60 (783); y "La segunda confesión helvética", 15 (839-40). Cada uno se puede encontrar en la traducción al inglés en James T. Dennison Jr., editor, Confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII en la traducción al inglés , vol. 2, 1552–1566 (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2010). Aquí y abajo, las citas son por artículo o número de pregunta con números de página para esta edición entre paréntesis.

97 . "La confesión francesa", 20 (147); "La Confesión Belga", 22 (437); "El Catecismo de Heidelberg", 60 (782); "La segunda confesión helvética", 15 (839).

98 . "El Catecismo de Heidelberg", 21 (774); "La segunda confesión helvética", 16 (841).

99 . "La Confesión Belga", 22 (437); "El Catecismo de Heidelberg", 61 (783); "La segunda confesión helvética", 15 (840).

100 . "La confesión francesa", 22 (148); "La Confesión Belga", 24 (438); "El Catecismo de Heidelberg", 64 (783); "La segunda confesión helvética", 16 (842-44).

101 . David Bagchi, "Los opositores católicos de Lutero", en The Reformation World , ed. Andrew Pettegree (Londres: Routledge, 2000), 106.

102 . “La Confesión de Augsburgo”, art. 4, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 38 y 40.

103 . Ibid., Concl. de pt. 1, art. 1, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 59.

104 . Confutatio Pontificia , 1.6, trans. H. E. Jacobs, en La Confesión de Augsburgo: Una colección de fuentes , ed. J. M. Reu (Chicago: Wartburg, 1930), 352. En Augsburgo, Eck afirmó aún más claramente que, para la justificación, el amor es más necesario que la fe. Ver George Spalatin, Annales Reformationis (Leipzig: Gleditsch, 1718), 163. Cf. el cardenal romano Jacopo Sadoleto, quien también afirmó que debido a que la fe incluye y está formada por el amor, "el amor se comprende esencialmente como la causa principal y principal de nuestra salvación". Carta a los genoveses , en Olin, Debate sobre la reforma , 36. Calvino confesó estar "asombrado cuando leí su afirmación". Respuesta a Sadoleto, 69. Lutero, de manera más desapasionada pero no inexacta, señaló que “donde hablan de amor, hablamos de fe”. Conferencias sobre Gálatas (1535), LW 26: 129.

105 . Philipp Melanchthon, "Carta al cardenal Campeggio" (1541), CR 2: 170 (no. 761).

106 . Para un resumen de los procedimientos en Regensburg, así como una traducción del artículo sobre la justificación, vea Anthony N. S. Lane, "Historia de dos ciudades: Justificación en Regensburg y Trent (1546-1547)", en McCormack, Justification in Perspective , 119–45.

107 . Ver, por ejemplo, su correspondencia en WABr 9: 406-10 (no. 3616); 9: 436–45 (nº 3629); 9: 459–63 (no. 3637).

108 . Ver, por ejemplo, Melanchthon, "Opinión", CR 4: 430 (no. 2279), y "Respuesta", CR 4: 485 (no. 2301).

109 . Concilium Tridentinum , ed. Societas Goerresiana (Freiburg: Herder, 1901–2001), 10: 532 (n. 444).

110 . Ibid., 5: 420 (n. 179).

111 . John W. O'Malley, Trent: Lo que sucedió en el Consejo (Cambridge: Belknap, 2013), 12.

112 . Ver, por ejemplo, Hubert Jedin, Una historia del Concilio de Trento , vol. 2, Las primeras sesiones en Trento: 1545–47 , trad. Dom Ernest Graf (Edimburgo: Thomas Nelson, 1961), 172–73, 181, 190–91, 279.

113 . Cf. Robert Preus, Justificación y Roma (St. Louis, MO: Concordia, 1997), 27; Louis A. Smith, “Algunas reflexiones sobre la declaración conjunta ”, Foro Luterano 31 (otoño de 1997): 8.

114 . Cánones y decretos del Concilio de Trento , trad. H. J. Schroeder (Rockford, IL: Tan Books, 1978), sexto período de sesiones, "En relación con la justificación", cap. 5 (p. 31). Las citas de Trento en lo sucesivo se refieren a la sexta sesión, "Sobre la justificación"; Se citan capítulos y cánones de decretos, con números de página para la traducción anterior incluidos entre paréntesis.

115 . Ibid., Canon 11 (43).

116 . Cf., por ejemplo, ibid., Cap. 3 (31); canon 9 (43).

117 . Cf., por ejemplo, ibid., Cánones 4 (42) y 9 (43).

118 . "Justificación por fe (Declaración común)", §56, en Anderson, Murphy y Burgess, Justificación por fe , 35.

119 . Cánones y decretos del Concilio de Trento , canon 12 (43).

120 . Ibid., Canon 9 (43).

121 . Ibid., Cap. 7 (34).

122 . Ibid., Cap. 8 (35). Los luteranos rechazaron esta opinión, al igual que Calvino. “Apología de la Confesión de Augsburgo”, art. 4.71–72, en Kolb y Wengert, Libro de la Concordia , 132; Calvino, Cánones y Decretos , en Beveridge y Bonnet, Selected Works , 3: 114.

123 . Cánones y decretos del Concilio de Trento , canon 11 (43).

124 . Cf. ibid. 7 (33) y 16 (41).

125 . Ver, por ejemplo, ibid., Cap. 7 (33–34). Para un breve comentario, vea también Anthony N. S. Lane, Justificación por la fe en el diálogo católico-protestante: una evaluación evangélica (Nueva York: T&T Clark, 2002), 71–72, 74–75.

126 . Cánones y decretos del Concilio de Trento , canon 24 (45).

127 . Calvino, Cánones y Decretos , en Beveridge y Bonnet, Selected Works , 3: 116, 113.

128 . Martin Chemnitz, Examen del Concilio de Trento , trad. Fred Kramer, vol. 1, Sagrada Escritura, libre albedrío, pecado original, justificación y buenas obras (St. Louis, MO: Concordia, 1971), 579–80.

129 . Ibid., 1: 467.

130 . Ver, por ejemplo, ibid., 1: 470–76.

131 . Ibid., 1: 471. Robert Preus también señala que "a medida que pasaba el tiempo, Roma no discutía seriamente que la palabra dikaio ō era un término forense. La evidencia masiva de este hecho presentada por Chemnitz y los luteranos posteriores fue absolutamente convincente ". Justificación y Roma , 68. En otros lugares, también observa la confirmación filológica moderna de la interpretación de Chemnitz. Ver Robert D. Preus, "La doctrina de la justificación en la teología de la ortodoxia luterana clásica", The Springfielder 29, no. 1 (1965): 29.

132 . La Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica Romana, Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000), 5, 13. Sin embargo, debe observarse que la respuesta católica oficial al texto de la Junta La declaración señala que la explicación del documento de cómo el luterano entiende al justificado como simul justus et peccator ("al mismo tiempo justo y pecador") "no es aceptable", y por lo tanto "sigue siendo difícil ver cómo [es]. . . no está afectado por los anatemas del decreto tridentino "." Respuesta de la Iglesia Católica a la Declaración Conjunta de la Iglesia Católica y la Federación Luterana Mundial sobre la Doctrina de la Justificación ", aclaración 1. El texto está disponible en el sitio web del Vaticano:http: // www .vatican .va / roman _curia / pontifical _councils / chrstuni / documents / rc _pc _chrstuni _doc _0108 1 9 98 _off -answer -catholic _en .html .

133 . Matthias Gierth, "A Time to Embrace", The Tablet , 20 de noviembre de 1999,pág. 6.

134 . Declaración conjunta , 1, 7.

135 . Dulles, "La justificación en la teología católica contemporánea", 256.

136 . Catecismo de la Iglesia Católica (Nueva York: Imagen, 1995), 2019; cf. Ibid., 2027: "Movidos por el Espíritu Santo, podemos merecer por nosotros mismos y por los demás todas las gracias necesarias para alcanzar la vida eterna".

137 . Declaración conjunta , 27.

138 . Declaración conjunta , "Anexo a la Declaración Oficial Común", 2A; Declaración conjunta , 4.2. Este es el caso a pesar de que la respuesta católica oficial al documento, que "pretende completar algunos de los párrafos que explican la doctrina católica", lo hace afirmando claramente que "la vida eterna es, al mismo tiempo, gracia y recompensa dada por Dios por buenas obras y méritos "." Respuesta de la Iglesia Católica ", aclaraciones 5 y 3.

139 . Carril, Justificación por la fe en el diálogo católico-protestante , 126, 158.

140 . Departamento de Teología Sistemática, Seminario Concordia, St. Louis, “Respuesta a la Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación”, en La Declaración Conjunta sobre la Doctrina de la Justificación en la Perspectiva Luterana (St. Louis, MO: Iglesia Luterana,Misuri Synod, 1999), 48n9.

141 . Declaración conjunta , 25.

142 . Paul McCain, "Regensburg Redivivus", CTQ 63, no. 4 (1999): 305–9.

143 . Carril, Justificación por la fe en el diálogo católico-protestante , 226.

144 . Ibid., 157.

145 . Declaración conjunta , 41; vea el Departamento de Teología Sistemática, "Respuesta a la Declaración Conjunta", 45.

146 . Tuomo Mannermaa, "La justificación y la teosis enperspectiva luterana - ortodoxa ", en Unión con Cristo: la nueva interpretación finlandesa de Lutero , ed. Carl E. Braaten y Robert W. Jenson (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 28, 25.

147 . Strehle, raíces católicas del evangelio protestante , 66.

148 . Tuomo Mannermaa, Cristo presente en la fe: la visión de Lutero de la justificación , ed. Kirsi Stjerna (Minneapolis: Fortress, 2005), 17.

149 . Simo Peura, "Cristo como favor y don (donum): el desafío de la comprensión de la justificación de Lutero", en Braaten y Jenson, Union with Christ , 66.

150 . Esto no niega en absoluto una unión con Cristo o que reside en él, sino que insiste en que “esta residencia en Dios no es la justicia de la fe. . . por la cual somos justificados delante de Dios. Más bien, esta morada es el resultado de la justicia de la fe que la precede "." La Declaración Sólida de la Fórmula de Concordia ", art. 3, par. 54, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 572.

151 . “Declaración sólida”, art. 3, par. 67, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 573.

152 . Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 26: 6.

153 . Para algunos ejemplos y críticas citadas, vea, por ejemplo, Carl R. Trueman, “¿Es la línea finlandesa un nuevo comienzo? Una evaluación crítica de la lectura de Lutero ofrecida por el Círculo de Helsinki, ” WTJ 65, no. 2 (2003): 235–36.

154 . A veces citan pasajes incluso del comentario de Lutero de 1535 Gálatas (y otras obras maduras), pero la tendencia a menudo es leer tales pasajes a través de la lente de sus obras anteriores e ignorar no solo los énfasis claramente imputativos de los párrafos inmediatamente circundantes, sino también el Prólogo paradigmático de la obra. Una vez más, vea Trueman, “¿Es la línea finlandesa un nuevo comienzo?”, 238–39.

155 . Robert Jenson, "Respuesta a Mark Seifrid, Paul Metzger y Carl Trueman sobre Finnish Lutero Research", WTJ 65, no. 2 (2003): 245. En otra parte, Jenson señala su propia motivación ecuménica para apropiarse de la interpretación finlandesa: "Puedo hacer muy poco con Lutero como se interpreta habitualmente". Robert W. Jenson, "Respuesta a Tuomo Mannermaa, '¿Por qué es tan fascinante Lutero? ?, " En Braaten y Jenson, Unión con Cristo , 21.

156 . Véase, por ejemplo, Krister Stendahl, "El apóstol Pablo y la conciencia introspectiva de Occidente", HTR 56, no. 3 (1963): 199-215; E. P. Sanders, Paul y el judaísmo palestino: una comparación de patrones de religión (Filadelfia: Fortaleza, 1977).

157 . N. T. Wright, ¿Qué dijo realmente San Pablo: fue Pablo de Tarso el verdadero fundador del cristianismo? (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 119. Aún más claramente, afirma que "la justificación no es 'cómo alguien se convierte en cristiano'". N. T. Wright, "Nuevas perspectivas sobre Pablo", en McCormack, Justificación en perspectiva . 260.

158 . Wright, "Nuevas perspectivas sobre Paul", 261. En la misma página, explica además que esta reubicación de la justificación de la categoría de soteriología a la eclesiología continúa ofreciendo "un poderoso incentivo para trabajar juntos a través de barreras denominacionales".

159 . Ver, por ejemplo, N. T. Wright, "La Carta a los Romanos: Introducción, Comentarios y Reflexiones", en The New Interpreters Bible , ed. Leander E. Keck (Nashville: Abingdon, 2002), 10: 491; Wright, Lo que realmente dijo San Pablo , 124. Para una breve crítica de esta interpretación, vea Simon Gathercole, "La doctrina de la justificación en Pablo y más allá", en McCormack, Justificación en perspectiva , 236–37.

160 . Wright, lo que San Pablo realmente dijo , 121.

161 . Véase, por ejemplo, Sanders, Pablo y el judaísmo palestino , 106, donde Sanders señala este punto, pero también reconoce que los rabinos recurrió al enganche con las fuentes literarias de “a veces hasta el concepto de mérito.” Primero - siglo judaísmo ha demostrado que Sanders quizá minimiza la diversidad de puntos de vista rabínicos y esa obediencia a menudo se entendió como un requisito previo para la entrada en el pacto. Véase especialmente D. A. Carson, Peter T. O'Brien, y Mark A. Seifrid, eds., Justification and Variegated Nomism , vol. 1, Las complejidades del judaísmo del segundo templo(Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001).

162 . Por ejemplo, Sanders, Paul y el judaísmo palestino , 17.

163 . Ibid., 543.

164 . Francis Watson, Paul, El judaísmo y los gentiles: un enfoque sociológico , Sociedad para la Serie de Monografías de Estudios del Nuevo Testamento 56 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 179.

165 . Richard B. Gaffin, "Pablo el teólogo", WTJ 62 (2000): 121.

166 . Y, como argumentan muchos críticos de la Nueva Perspectiva, la teología del mismo Pablo. Para una entrada a este debate, ver, por ejemplo, D. A. Carson, Peter T. O'Brien, y Mark A. Seifrid, eds., Justification and Variegated Nomism , vol. 2, Las paradojas de Paul (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004).

167 . Ver, por ejemplo, Paul F. M. Zahl, "Errores de la Nueva Perspectiva de Paul", Themelios 27, no. 1 (2001): 5–11.

168 . Charles A. Gieschen, “Pablo y la ley: ¿tenía razón Lutero?” En La ley en las Sagradas Escrituras: Ensayos del Seminario Teológico Concordia, Simposio sobre Teología Exegética , ed. Charles A. Gieschen (St. Louis, MO: Concordia, 2004), 126.

169 . Para las críticas de Nueva perspectiva de una soteriología forense de imputación, ver, por ejemplo, Sanders, Paul y el judaísmo palestino , 506; Wright, "Nuevas perspectivas para Pablo", 252–53.

170 . Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 26:26.

15

Santificación, Perseverancia y Seguridad

Michael Allen

RESUMEN

Las teologías reformistas de la santificación en las tradiciones luteranas y reformadas no fueron completamente iconoclastas ni reaccionarias contra la tradición católica del discipulado. Al examinar los enfoques luteranos y reformados de la santificación, este capítulo muestra cómo intentaron reformar la fe y la práctica patrística y medieval al reenfocar la doctrina cristológicamente, profundizando el carácter gentil de la doctrina yendo más lejos por el camino agustiniano, repriorizando la naturaleza de la doctrina. bueno al enfatizar el rol focal de la fe (por lo tanto, ir más allá del camino de los agustinos), limitar la definición de santidad y discipulado a lo que tiene justificación bíblica, y observar cómo la ley de Dios desempeña una serie de roles en el proceso de santificación (como No solo un recordatorio de nuestra necesidad de Cristo, sino también una guía para la vida santa.

Introducción: Pensando bien en la reforma de la Iglesia Católica

Los reformadores no deploraron los postes de campaña de fe y práctica patrística y medieval en relación con la formación cristiana. El Credo continuó siendo confesado y expuesto, la Oración del Señor todavía se oraba y se analizaba, y el Decálogo se leía con regularidad y se reflexionaba largamente. Sin embargo, los reformadores reconfiguraron algunas de las formas en que estos recursos fundamentales se pusieron en juego en la vida

diaria y en la estructura de la iglesia. Al hacerlo, los reformadores no sugirieron una forma de piedad individualista o bíblica, pero sí promovieron una forma de discipulado eclesiástica que siempre estuvo arraigada en los principios de las Escrituras y, por lo tanto, debida a la argumentación exegética. Trataron de ejemplificar una catolicidad reformada con respecto a la búsqueda de la santidad y la forma de la vida cristiana como se practican juntos.

Los malentendidos de la Reforma pueden desviarse en una de dos direcciones. Primero, pueden hacer que los reformadores se conviertan en iconoclastas de una clase de principios, alejándose lo más posible del status quo religioso . Segundo, pueden dejar de notar las formas en que los reformadores presionaron para lograr un cambio genuino y, al hacerlo, creyeron que estaban pidiendo a la iglesia católica que profundizara más en sus propias raíces y catolicidad. Es cierto que hay razones por las que pueden surgir estos malentendidos. En muchos aspectos, los reformadores no han dejado un legado simple. Tomemos a Martin Lutero como el ejemplo más obvio. Jaroslav Pelikan ha comentado,

> Martín Lutero fue el primer protestante y, sin embargo, era más católico que muchos de sus oponentes católicos romanos. Esta paradoja se encuentra en el centro de la Reforma de Lutero. Afirmó que su teología se derivó de las Escrituras, como si los padres de la iglesia nunca hubieran vivido; aún así, la teología que él afirmaba derivar de “solo las Escrituras” tenía un parecido familiar sorprendente con la tradición de los padres de la iglesia. Él habló de "odiar" los términos teológicos abstractos en el lenguaje dogmático tradicional acerca de la Trinidad y la persona de Cristo, pero el dogma tradicional de la Trinidad era, de hecho, básico para toda su teología. Podía atacar la distinción entre clero y laicos como una distorsión de la institución de Cristo; sin embargo, exaltó el ministerio de la predicación como “el oficio más alto en la cristiandad. "Podría sonar completamente individualista en sus pronunciamientos sobre cuestiones morales, pidiendo a los cristianos que se queden solos cuando tomen sus decisiones éticas; al mismo tiempo, también podía reconocer que la mayoría de los cristianos no eran muy heroicos en sus elecciones éticas y que necesitaban el apoyo moral y la disciplina de la iglesia y el estado. A veces sonaba como un iconoclasta, a veces sonaba como un tradicionalista.[1]

Una lectura juiciosa de Lutero, y mucho menos de la reforma protestante más amplia, tendrá que hacer una cuidadosa obra sintética para evitar que los reformadores se conviertan en defensores de la iconoclasia o del tradicionalismo blasé. "Rebeldes" entendemos, y personas "obedientes" que podemos imaginar. ¿Pero “rebeldes obedientes”? Tal es una caracterización compleja, y discernir esta realidad es la tarea de la historiografía reformadora. Quizás en ninguna parte sea esto más difícil y sin embargo más necesario que con respecto a la doctrina de la santificación y la forma en que los reformadores imaginaron que la vida cristiana se desarrollaría personal y públicamente.

Lo que se hace evidente es que las preocupaciones historiográficas pueden estar haciendo otra obra cuando uno ostenta ostensiblemente la historia de la Reforma. Patrick Collinson ha identificado la tendencia a contar "Whig history" o algo similar cuando se dirige a las generaciones inmediatamente posteriores a este período: el Asentamiento isabelino y la era puritana. [2]Los esfuerzos de reforma pueden convertirse fácilmente en ideales paradigmáticos, ya sean buenos o malos, y uno debe ser disciplinado para evaluar los datos de manera justa, especialmente cuando es complejo. Aquí debemos tener cuidado de no ser que las lecturas de la reflexión de la Reforma sobre la santificación se conviertan en una letanía de formas en que las prácticas y creencias romanistas fueran deplorables y nada más, o una explicación contextualizada de sucesos contingentes localizados que no tenían una relación general de oposición en ningún aspecto al respecto. *status quo*En la iglesia católica de la época medieval tardía. Como afirma Pelikan en su estudio de Lutero, los reformadores se imaginaron a sí mismos como "rebeldes obedientes" y estaban igualmente preocupados por Roma y por la amenaza anabaptista. Estas preocupaciones son fluidos y dinámica, que varía de un asunto a otro, cada cierto tiempo, y el lugar para colocar sobre la base de las preocupaciones concretas, religio - políticos realidades, y las interacciones literarias. Si bien ser consciente de esas dinámicas no garantiza que uno evaluará con precisión su apariencia concreta en un punto dado, debe ser una guía preliminar para una buena historiografía.

Para reflexionar sobre los XVI - siglo reformadores y sus puntos de vista en cuanto a la doctrina de la santificación, consideraremos las dos corrientes principales de la reforma eclesiástica en su desarrollo- histórica del Luteroan y la Reformed- antes de pasar a considerar algunos juicios sintéticos.

La santificación y la iglesia luterana.

El pensamiento en desarrollo de Lutero sobre la santificación

La reforma de Martín Lutero comenzó con preocupaciones sobre asuntos de santificación. Una lectura sobria de las *noventa y cinco tesis* nos lleva a señalar que hablan muy poco sobre la justificación y la conversión y que, en cambio, se centran en los asuntos de la vida cristiana y el proceso continuo de santificación. [3]Por ejemplo, se detienen en las indulgencias y el papel que desempeñan en la piedad del cristiano; No debemos perdernos de que Lutero allí protestó por lo que consideraba el abuso de las indulgencias, no por su uso legítimo de acuerdo con las enseñanzas de la iglesia de la época. Lutero no sugirió que el papado, o el purgatorio, estuviera equivocado; de hecho, las tesis son, en general, notablemente conservadoras, pero fueron un tiro al arco de mucha cultura religiosa (aunque no en contra de la teología escolástica) del día. [4] Aquí, Lutero buscó una reforma bíblica de ciertas prácticas que se cree desempeñan un papel fundamental en el ejercicio y la profundización de la santidad creativa.

Sin embargo, Lutero no pensó mucho en la santificación sin relacionarla con la justificación. Y sus protestas se convirtieron rápidamente en la teología escolástica y en la cultura religiosa popular. Además, Lutero no creía que uno pudiera buscar bien la santidad sin pensar primero en por qué debería hacerlo, y esto casi siempre lo empujaba a reflexionar sobre la justificación. De hecho, su pensamiento sobre esta conexión se muestra claramente en sus "Dos tipos de justicia", que se cree que se predicó el Domingo de Ramos en 1519 y se basa en Filipenses 2: 5–6. Allí distinguió entre justicia ajena y justicia propia. La primera justicia es “primaria; es la base, la causa, la fuente de toda nuestra propia justicia real. "La justicia, entonces, viene de afuera hacia adentro, al igual que el pecado vino de Adán hacia nosotros:mientras que el Padre, desde luego, nos acerca a Cristo interiormente, se establece frente al pecado original, igualmente extraño, que adquirimos sin nuestras obras solo por nacimiento. " [5] Sin embargo, la segunda justicia es" nuestra justicia apropiada, no porque solo nosotros Obra, pero porque trabajamos con esa primera justicia ajena ”. Es nuestra obra, pero nuestra acción es un compañero que participa en el movimiento de la justicia de Cristo que nos es ajeno:

> Esta justicia sigue el ejemplo de Cristo a este respecto [1 Pedro. 2:21] y se transforma a su semejanza [2 Cor. 3:18]. Es precisamente esto lo que requiere Cristo. Así como él mismo hizo todas las cosas por nosotros, no buscando su propio bien, sino el nuestro únicamente, y en esto él fue el más obediente a Dios el Padre, así él desea que nosotros también debemos dar el mismo ejemplo a nuestros vecinos. [6]

La justicia humana es fundamentalmente don, entonces, y solo secundariamente logro por gracia. La teología de Lutero proporciona un camino hacia una seguridad profunda y duradera, si las personas pueden buscar en Cristo su identidad espiritual y su posición judicial ante Dios en lugar de su propia historia de cumplimiento de la ley o violación de la ley. Lutero se propuso directamente protestar por la noción tomista de "fe formada" (fides formata), en la que la función de la fe es dependiente e inoperante hasta que la fe se haya completado en el acto de amor. En el esquema de Lutero, la justicia extraterrestre se da en la misma incipiencia del ejercicio de la fe; es seguido por actos de amor, que pueden llamarse justicia apropiada, pero no está en deuda o en espera hasta que aparezcan.

Cuando se trataba de describir la forma de la fe, Lutero a menudo recurría al primer mandamiento. Quizás más claramente en su *Tratado sobre buenas obras* , dijo que todas las fallas en mantener la ley provienen de tener otros dioses. [7] En su Gran Catecismo, ofreció un esbozo paradigmático del estado axiomático del primer mandamiento:

> “No debes tener otros dioses”. Es decir, debes considerarme solo como tu Dios. ¿Qué significa esto y cómo debe entenderse? ¿Qué significa “tener un dios” o qué es Dios?
>
> Respuesta: Un "dios" es el término para aquello a lo que debemos buscar todo bien y en el que debemos encontrar refugio en todas las necesidades. Por lo tanto, tener un dios no es más que confiar y creer en ese con todo tu corazón. Como he dicho a menudo, es solo la confianza y la fe del corazón lo que hace de Dios y de un ídolo. Si tu fe y confianza son correctas, entonces tu Dios es el verdadero. A la inversa, donde tu confianza es falsa e incorrecta, allí no tienes al verdadero Dios. Porque estos dos pertenecen juntos, la fe y Dios. Cualquier cosa de la que su corazón se base y depende, digo, es realmente su Dios. [8]

El relato de Lutero sobre el Decálogo en su Tratado sobre las buenas obras esbozó la forma en que el primer mandamiento es el camino para guardar cada una de las demás leyes. Se movió orden por orden, mostrando cómo cada uno de ellos fluye de confiarse al Dios del evangelio. En este sentido, entonces, Lutero señaló constantemente el carácter evangélico de las buenas obras y de la vida santa: la obediencia cristiana siempre debe derivarse directamente de la fe en el Dios trino.

Por ejemplo, Lutero insistió en decir la verdad. Famosamente señaló que el octavo mandamiento exige no solo que evitemos la mentira, sino incluso que ofrezcamos las declaraciones de los demás de la mejor manera posible. La fe se basa en un compromiso con la verdad: "Donde hay tanta fe y confianza, también hay un corazón audaz, desafiante y audaz que arriesga a todos y defiende la verdad, sin importar el costo, ya sea contra el papa o el rey, como Vemos que hicieron los queridos mártires. ¿Por qué? "Porque un corazón así está satisfecho y serenamente seguro de que tiene un trato amable, amable , dispuestoDios. Por lo tanto, desprecia todos los favores, la gracia, los bienes y el honor de los hombres, y no otorga ningún valor a estas cosas transitorias ". Y este vínculo entre la fe y la obediencia no es exclusivo de este mandato:" Porque así como nadie lo hace. obra de este mandamiento a menos que sea firme y firme en su confianza del favor divino, así también lo hace ninguna obra de cualquiera de los otros mandamientos sin esta misma fe.” [9] ética de Lutero se fijan aquí en el poder formativo de la fe.

Tres episodios definitorios

Tres episodios sacaron claridad con respecto a la forma de la vida santa, cuyas raíces están en Cristo y cuya recepción se encuentra en esta fe cristiana. Primero, los profetas de Zwickau (tres itinerantes influyentes llamados Nicholas Storch, Thomas Drechsel y Marcus Thomae) creían que el Espíritu debía enseñar a las personas sin conexión con la Biblia, y Thomas Müntzer (ca. 1489–1525) también reclamaba recibir Revelación extrabíblica. Sebastian Franck profesó este tipo de acercamiento experiencial y carismático a la vida cristiana: "Creo que la iglesia exterior de Cristo, incluyendo todos sus dones y sacramentos, debido a la ruptura y la destrucción por parte del Anticristo justo después de la muerte de los apóstoles, hasta el cielo y las mentiras escondidas en el Espíritu y en la

verdad ” [10].Al abogar por una experiencia inmediata de la guía del Espíritu, estos entusiastas también abordaron polémicamente la piedad de Lutero y otros protestantes, refiriéndose burlonamente a su adhesión a la enseñanza de las Escrituras como un enfoque en "Biblia, Babel, Burbuja" (*Bibel, Babel, Babbel*) . Mientras que Müntzer dijo que Lutero "no sabe nada de Dios, a pesar de que puede haberse tragado cien Biblias", Lutero respondió señalando: "No escucharía a Thomas Münzer si él tragara el Espíritu Santo, ¡plumas y todo!" Atraía inextricablemente la santificación a las Escrituras.

En segundo lugar, Lutero pasó una buena cantidad de tiempo en la década de 1520 oponerse a las prácticas espirituales y religiosas de la tarde - medieval, época que se centró en el *mundi contemptus*("Desprecio del mundo") y la división religiosa / secular. Durante la Edad Media, la distinción entre hombres y mujeres religiosos (sacerdotes, monjes y monjas) y hombres y mujeres seculares (todos los demás) se expandió en su significado por varias razones. No es sorprendente que un entendimiento de que los religiosos ejercieron un llamado más sagrado llegó a tener un dominio significativo entre la población. Una de las protestas más agudas de Lutero, entonces, fue hacer estallar esta burbuja de espiritualidad dualista. Lo hizo al casarse con una ex monja y tener una casa llena de niños, opciones escandalosas en ese momento para un sacerdote. Sin embargo, también predicó y reflexionó sobre la forma en que la vida mundana se relaciona con la fe cristiana. En *el cautiverio babilónico de la iglesia*en 1520, había afirmado que las vocaciones religiosas no eran más santas que otras, y durante las décadas de 1520 y 1530, amplió esta reflexión con gran detalle. [11] Lutero notó que el matrimonio era un estado piadoso (exaltando la vida familiar), que el gobierno del reino secular era un llamado de Dios (que exaltaba el gobierno y la participación cívica), y que todos los hombres y mujeres recibían llamamientos de Dios (que exaltaba a más Doctrina expansiva de la vocación. [12] Esto se ilustra en la famosa historia de la respuesta de Lutero a la pregunta de qué haría al día siguiente si supiera con anticipación que Jesús volvería; Lutero respondió que plantaría un manzano, ya que su esposa Katie ya le había asignado esta tarea. Incluso una tarea aparentemente tonta¿Quién cree que un manzano crecerá dentro de un día? - tiene importancia, porque es parte de la vocación humana. No necesita medirse por un valor supuestamente espiritual o por una lógica utilitaria. Se

valora mediante su adaptación a la fe en Dios y al amor al prójimo. Más tarde, en sus conferencias de Génesis en la década de 1530, Lutero también comentó que tal comportamiento encaja con nuestra naturaleza creativa y nuestra vocación.

Tercero, Lutero se vio obligado a ser aún más específico con respecto a la forma de la enseñanza de las Escrituras sobre la vida santa. Mientras que su compromiso con los entusiastas se centró en ser bíblico, y su oposición a un dualismo tardío - medieval abordó la necesidad de ser humano, sus encuentros con antinomianos lo obligaron a hablar sobre el lugar de los mandatos y las leyes en la economía salvadora de Dios. Lutero creía que había una falsa antropología debajo del error antinomiano:

> Estamos tan seguros, sin miedo ni preocupación; el diablo está lejos de nosotros, y no tenemos nada de esa carne en nosotros que estaba en San Pablo y de la que se queja en Romanos 7 [: 23], exclamando que no puede librarse de él como quisiera, pero que él está cautivo de ello. No, somos los héroes que no debemos preocuparnos por nuestra carne y nuestros pensamientos. Somos espíritu puro, hemos tomado cautiva nuestra propia carne junto con el diablo, de modo que todos nuestros pensamientos e ideas están inspirados por el Espíritu Santo de forma segura y sin duda, y ¿cómo podemos encontrarlo fallando? Por lo tanto, todo tiene un final tan agradable, es decir, que tanto el corcel como el jinete se rompen el cuello. [13]

Lutero creía que las leyes eran necesarias porque las personas carecen de fe perfecta; El autor del famoso texto *The Bondage of the Will* no tuvo tiempo para la antropología de los antinomianos. [14] En la década de 1530, insistió en que Dios había dado órdenes para dar forma a la vida moral de los cristianos; normalmente se refería a ellos como "mandamientos" en lugar de "leyes", restringiendo este término para la función acusatoria de los imperativos de las Escrituras. [15] La teología moral de Lutero es evidente en varias de sus exposiciones bíblicas, desde sermones sobre el Sermón de la Montaña hasta sus conferencias sobre el Salmo 119. [16] Si bien la justificación otorga libertad al cristiano, los mandatos de Dios dan la forma de santidad.

La tradición luterana, en gran parte bajo la influencia de Philipp

Melanchthon, iría aún más lejos al afirmar un tercer uso de la ley, un movimiento retórico que Lutero nunca hizo. Lutero había reducido el uso bíblico del término "ley" y se enfocó en un solo uso de manera sistemática: la ley como acusadora. Él usó el término “mandamiento” para hablar de los imperativos morales dados para moldear las vidas de aquellos cristianos liberados por Cristo y facultados por el Espíritu. Más tarde, Melanchthon llevó a los luteranos a ceñirse al término "ley" al referirse a estas exhortaciones y no hacer una distinción entre "ley" y "mandamiento", sino una distinción entre el segundo uso de la ley y el tercero, el uso exclusivamente cristiano del ley. [17]Si bien fue Melanchthon quien impulsó a la iglesia luterana a confesar estas exhortaciones a la santidad como "ley" para los cristianos, Lutero había practicado de manera similar, leyendo los comandos bíblicos como imperativos obligatorios para los cristianos (aunque no los catalogue analíticamente como "ley"). [18]

En la tradición luterana del siglo XVI, entonces, hemos visto que su teología de la santificación comenzó con la consideración de su distinción y un vínculo con la justificación solo en Cristo, así como su énfasis en la fideicomiso . Los luteranos se vieron obligados a reflexionar sobre la forma externa de la santidad, desarrollando gradualmente una teología que era bíblica, encarnada y comprometida con el mundo, y alerta a la forma específica de los mandamientos de Dios (incluso, en Melanchthon y la "Declaración Sólida", de La ley de Dios) como la brújula moral para la vida cristiana de hoy.

La santificación y las iglesias reformadas.

La segunda gran corriente de la Reforma protestante fue la de las iglesias reformadas. Incluso en sus primeras formas, lideradas por Huldrych Zwingli, fueron más tardías que las primeras protestas de Martín Lutero y sus seguidores. Y a lo largo de su historia, las iglesias reformadas se vieron a sí mismas compartiendo con Lutero y los luteranos sus principios soteriológicos clave. No tomaremos tiempo para mencionar las formas en que estuvieron de acuerdo, pero seguiremos destacando algunas formas en que los teólogos reformados profundizaron la reflexión protestante sobre la santificación y la vida cristiana. Debido a que la teología y el ministerio de Martín Lutero dominan la teología confesional luterana, él ha dominado nuestra explicación de la visión luterana de la santificación. Como veremos, si bien las preocupaciones teológicas materiales eran muy similares en la tradición

reformada, La forma formal de esa tradición era bastante diferente. Si bien John Calvino ejerció una gran influencia, ni él ni ninguna otra figura significativa (ya sea Zwingli, Bucer, Bullinger, Vermigli o Ursinus) ejercerían el tipo de dominio y el tipo de autoridad que Lutero tiene en el mundo luterano. Primero consideraremos dos vínculos doctrinales que los reformados destacaron al hablar sobre la santidad: la cristología y la eclesiología. Luego consideraremos cómo las confesiones reformadas abordaron la naturaleza de las buenas obras, los actos de obediencia que se pueden llamar el fruto de la santidad o de la santificación de Dios. o Ursinus) ejercería el tipo de influencia y mantendría el tipo de autoridad que Lutero hace en el mundo luterano. Primero consideraremos dos vínculos doctrinales que los reformados destacaron al hablar sobre la santidad: la cristología y la eclesiología. Luego consideraremos cómo las confesiones reformadas abordaron la naturaleza de las buenas obras, los actos de obediencia que se pueden llamar el fruto de la santidad o de la santificación de Dios. o Ursinus) ejercería el tipo de influencia y mantendría el tipo de autoridad que Lutero hace en el mundo luterano. Primero consideraremos dos vínculos doctrinales que los reformados destacaron al hablar sobre la santidad: la cristología y la eclesiología. Luego consideraremos cómo las confesiones reformadas abordaron la naturaleza de las buenas obras, los actos de obediencia que se pueden llamar el fruto de la santidad o de la santificación de Dios.

Santidad y cristologia

La primera forma en que las iglesias reformadas profundizaron la reflexión reformista sobre la santidad fue esbozando su relación con dos doctrinas: la cristología y la eclesiología. Primero, la santificación fue localizada dentro de nuestra unión con Cristo. Como dijo John Calvino, "La sustancia completa de nuestra salvación no debe buscarse en ningún otro lugar que no sea en Cristo" .[19] Al tratar de estudiar las formas en que "toda la sustancia" se encuentra en Cristo, Calvino habló de una doble gracia (*duplex gratia*): "Al participar de él, nosotros. . . reciba una doble gracia: a saber, al reconciliarnos con Dios a través de la falta de culpa de Cristo, podemos tener en el cielo en lugar de un juez un Padre bondadoso; y en segundo lugar, para que, santificados por el espíritu de Cristo, podamos cultivar la irreprensibilidad y la pureza de la vida ” [20].Lutero había hablado de la relación entre Cristo y la fe, y había usado el lenguaje de la imputación para abordar este enlace, con mayor frecuencia centrándose en el tema de la justificación. Calvino estuvo de acuerdo, y pensó que la unión con Cristo daba forma a la seguridad cristiana. Como

comentó en 1 Corintios 1: 9, por ejemplo, dijo:

> En resumen, cuando el cristiano se mira a sí mismo, solo puede tener motivos para la ansiedad, incluso la desesperación, pero como se le llama a la comunión con Cristo, puede pensar en sí mismo, en lo que respecta a la seguridad de la salvación, de ninguna otra manera. que como miembro de Cristo, haciendo así todas las bendiciones de Cristo suyas. [21]

Los teólogos calvinos y reformados creyeron que esta "comunión con Cristo" trajo la seguridad como una de sus muchas bendiciones, porque realmente trajo la sustancia de Cristo al creyente. [22]

Calvino fue el que abordó claramente cómo se buscaba la santificación en Cristo como una gracia, un aspecto igual, incluso si el segundo aspecto de esta "doble gracia" se disfrutaba en unión con Cristo. Primera Corintios 1:30 fue un texto clásico que apunta en esta dirección. Como notó Calvino, "La fe sostiene la regeneración tanto como el perdón de los pecados en Cristo" .[23] Vale la pena señalar, por supuesto, que Lutero habló metafóricamente de maneras que apuntaban en esta dirección, e hizo comentarios indirectos en este sentido. . Pero fueron Calvino y otros teólogos reformados quienes hicieron de esto un principio estructurante para todas las facetas del evangelio, en particular para la santificación y la glorificación. Como Pablo enseña: “Por todas las promesas de Dios, encuentre su Sí en él [Cristo]” (2 Co. 1:20) -la unión con él trae reconciliación, pero también trae renovación.

La "doble gracia" ayuda a aclarar la manera en que las Escrituras hablan de la fe y el arrepentimiento como respuestas distintas pero relacionadas del humano a la gracia de Dios:

> Dios obra en nosotros estas dos cosas al mismo tiempo, para que ambos estemos renovados por el arrepentimiento y liberados de la esclavitud del pecado y también justificados por la fe y liberados de su maldición. Estos son los dones inseparables de la gracia y, debido al vínculo invariable entre ellos, el arrepentimiento puede llamarse con razón y de manera apropiada como el comienzo del camino que conduce a la salvación, pero más como un acompañamiento que como una causa. Estas no son evasiones sutiles, sino una simple explicación de la dificultad, mientras que las Escrituras enseñan que nunca obtenemos el

> perdón de nuestros pecados sin el arrepentimiento, al mismo tiempo que enseña en muchos lugares que la única base de nuestro perdón es la misericordia de Dios. [24]

Debido a que tanto el perdón como la renovación se encuentran en Cristo, ambos pueden caracterizarse como graciosos, ambos pueden esperarse por medio de la promesa de Dios, y ambos pueden estar seguros de un "acompañamiento", ya que son verdaderamente "dones de gracia inseparables". los teólogos no encontraron ningún obstáculo conceptual para hablar de arrepentimiento y obediencia como condiciones para la bendición de Dios, aunque insistieron en que no son causas (materiales) de la bendición de Dios, sino que son signos de unión con Cristo, quien solo es la causa inicial y perfecta de nuestra salvación. [25]

Un importante debate estalló más tarde en la carrera de Calvino con Andreas Osiander. Osiander murió en 1552, una figura controvertida condenada por sus compañeros luteranos. Él enseñó la importancia de no solo la unión con Cristo sino también la participación en Dios a través de Cristo. Tomó una fuerte lectura de 2 Pedro 1: 4, “participantes de la naturaleza divina”, para indicar que los cristianos estaban infundidos con la vida divina. Para Osiander, esta infusión significaba que la justificación se basaba en la vida y la impartición de la vida divina, y no en la base forense del perdón y la imputación de la justicia ajena de Cristo. [26] Calvino fue acusado por algunos luteranos de ser "Osiandrian", y respondió largamente en su edición final de los *Institutos*.(1559). Calvino notó que el pensamiento reformado sobre la unión con Cristo no significaba que la vida divina se infundiera en nosotros o que la obra de sustitución del Hijo encarnado fuera discutible. En cambio, la unión con Cristo involucró la participación en Dios a través de la mediación encarnada de Jesús (estar unidos con Dios , el hombre y no directamente con lo divino como tal), y la unión con Cristo trajo consigo los beneficios del Justo como justos y santos. Contra Osiander, Calvino mantuvo el énfasis luterano y reformado en nuestra necesidad de la santidad humana, no de las propiedades divinas como tales. [27]La unión con Cristo, para Calvino y la tradición reformada, trajo la morada del Dios trino por el poder del Espíritu, pero lo hizo junto con la justificación de los impíos. Santificación por la inhabitación divina en Cristo nunca se yuxtapone con ni confundirse con una

cuenta radicalmente forense de la justificación, basada en la obra de Jesús Cristo fuera de nosotros y ejercida sobre nosotros por la unión gloriosa ahora tenemos con él.

Santidad y eclesiología

Segundo, los teólogos reformados vincularon la santidad con la doctrina de la iglesia. Los "sesenta y siete artículos" de Zwingli de 1523 hicieron un uso fuerte de la metáfora del cuerpo de la enseñanza de Pablo a los corintios. La tesis 8 señala que "todos los que viven en la Cabeza son sus miembros e hijos de Dios. Y esta es la iglesia o la comunión de los santos. " [28] Zwinglio identificó claramente a la iglesia como los" santos "o santos en la medida en que están en Cristo. Al mismo tiempo, en varias tesis (tesis 7, 9 y 10) Zwinglio también insistió en que la identidad como santos es imposible aparte de la Cabeza de ese cuerpo, JesúsCristo. De hecho, la Confesión Tetrapolitana de 1530 fue aún más específica y declaró que desde la iglesia "Cristo nunca está ausente, pero él lo santifica para presentárselo a sí mismo sin mancha, sin mancha ni arruga". [29] Cristo hace santa una iglesia no simplemente un agregado de individuos sino una congregación de santos. La elección para los teólogos reformados fue individual, pero fue personal y específica dentro de un propósito corporativo más amplio: los hombres y las mujeres son elegidos para estar en el cuerpo de Cristo, en donde disfrutan esa unión con la Cabeza encarnada y florecen en armonía con su guía. Como dice la Confesión belga, "Todos los hombres tienen la obligación de unirse y unirse con ella. . . para unirse a esta congregación, donde Dios lo haya establecido " [30.]

Los teólogos reformados también atestiguaron que el lugar de crecer en la gracia estaba ligado a la práctica continua de ciertos medios de gracia: la lectura y predicación de la Palabra y la correcta administración de los sacramentos. La teología reformada insistió en que los sacramentos requerían la orden señorial del mandato específico de Cristo. Otras prácticas espirituales pueden ser buenas y buenas (como la confesión y el arrepentimiento del pecado), pero no merecen el título de *sacramento a* menos que sean perpetuamente ordenadas por el Señor mismo, es decir,

prácticas "que Cristo, nuestro Señor, ha instituido". [31]

Un desarrollo particularmente distintivo fue el lugar de la disciplina en la visión reformada de la vida cristiana. Martin Bucer fue fundamental en este sentido, señalando que la disciplina era una tercera marca de la iglesia cristiana (junto con la predicación de la Palabra y la administración correcta de los sacramentos). La iglesia siempre fue vista como un proyecto escatológico, en su camino a la gloria, pero aún no está allí. [32] Bucer creyó que Dios había dado tres medios de gracia, para ser administrados por el clero, para la edificación y maduración de los santos: dispensar la doctrina de Cristo, administrar los sacramentos y disciplinar "la vida y los modales", la penitencia y La adoración de la congregación. [33]El énfasis de Bucer en tres marcas de la verdadera iglesia se convirtió en estándar entre las comuniones reformadas, mientras que las iglesias luteranas se centraron más estrechamente en la predicación de la Palabra y la administración de los sacramentos. [34] Mientras que las iglesias luteranas mantenían una cadencia aparentemente más alta para describir la vocación pastoral (usando la terminología de sacerdotes y obispos, que tendían a ser despedidos en círculos reformados, con la excepción de las iglesias reformadas en Inglaterra), fueron las iglesias reformadas quienes vieron el ejercicio de la disciplina pastoral (tanto por el clero ordenado como por los consistorios) para ser una marca genuina de la verdadera iglesia a la par con la predicación y los sacramentos. El ejercicio de esta disciplina fue visto cristológicamente, como una forma en que el cuerpo es gobernado por su Cabeza.

El carácter de las buenas obras

Habiendo considerado las formas en que el enfoque teológico reformado vinculaba la santificación con la persona de Cristo y su cuerpo, la iglesia, ahora estamos en posición de considerar cómo los teólogos reformados en el siglo XVI describieron el carácter de los hechos sagrados o las buenas obras. El Catecismo de Heidelberg ofrece un juicio sintético con respecto a las creencias compartidas de las iglesias reformadas en el Palatinado con respecto a los actos sagrados a los que se llama el cristiano:

> P. 91 ¿Qué son las buenas obras?
>
> A. Solo aquellos que se hacen de la verdadera fe, se ajustan a la ley de Dios, y se hacen para la gloria de Dios; y no aquellos basados en nuestra

propia opinión o tradición humana. [35]

Reflexionaremos sobre esta definición tomándola en orden inverso. Aquí se encuentran cuatro principios que extraen una teología moral más amplia de la que se discutió cuando consideramos la enseñanza luterana sobre la santificación. Más importante aún, estos principios representan una reflexión reformada más amplia sobre la forma de la santidad y el alcance de la teología moral a la luz del evangelio.

Primero, las buenas obras no son simplemente "aquellas basadas en nuestra propia opinión o tradición humana". Las iglesias reformadas compartieron las preocupaciones de la Reforma con los luteranos con respecto a la necesidad de juzgar toda la fe y la práctica según la Palabra de Dios: "La Iglesia de Cristo no hace leyes ni mandamientos". sin la palabra de dios Por lo tanto, todas las tradiciones humanas, que se llaman mandamientos eclesiásticos, nos son vinculantes solo en la medida en que están basadas y mandadas por la Palabra de Dios " .[36] Esta segunda de las Diez Tesis de Berna habla de" tradiciones humanas "que tienen autoridad" solo en la medida en que estén basados y mandados por ”las Sagradas Escrituras. [37] “Tradición humana” se convierte en un término técnico para cualquier práctica que se vuelva vinculante sin una orden de las Escrituras. Los sesenta y siete de ZwingliLos artículos ”de 1523 dicen que“ en el Evangelio aprendemos que las doctrinas y tradiciones humanas no sirven para nada a la salvación ”; la Primera Confesión Helvética de 1536 afirma que "consideramos todas las demás doctrinas y artículos humanos que nos alejan de Dios y de la fe verdadera como vanos e ineficaces"; y la Confesión de Ginebra de 1536 declara que "todas las leyes y regulaciones obligan a los fieles a las cosas que no están ordenadas por Dios, o establecen otro servicio de Dios que el que él exige" son tradiciones humanas y "doctrinas perversas de Satanás". " [38] " Tradiciones humanas "se yuxtaponen con" tradiciones divinas "en este vocabulario técnico. [39]

Sin embargo, las confesiones reformadas no se oponían a la necesidad de la tradición humana como tal, siempre que no fueran simplemente tradiciones humanas. En otros lugares, las confesiones atestiguan la autoridad necesaria de la iglesia, sus sínodos y consejos, sus pastores y ancianos, y su tradición confesional. La Confesión Belga afirma,

> Creemos, aunque es útil y beneficioso, que aquellos que son gobernantes de la Iglesia instituyen y establecen ciertas ordenanzas entre ellos para mantener el cuerpo de la Iglesia; sin embargo, deben estudiar cuidadosamente que no se aparten de las cosas que Cristo, nuestro único maestro, ha instituido. Y, por lo tanto, rechazamos todos los inventos humanos y todas las leyes que el hombre introduciría en la adoración a Dios, para así atar y obligar a la conciencia en cualquier asunto. [40]

De manera similar, la Confesión de los escoceses de 1560 sugiere que no "condenamos precipitadamente" ni "recibimos de manera acrítica" lo que se hace en una asamblea legal de líderes de la iglesia. [41] La autoridad confesional debe recibirse con cuidado y atención, ni "precipitadamente" ni "sin crítica" porque tiene un valor instrumental como un desarrollo eclesiástico y autorizado de la enseñanza de las Escrituras. Por lo tanto, las confesiones reformadas señalan cómo debemos relacionarnos con las enseñanzas de la iglesia católica: “Cuando los santos padres y los primeros maestros, que han explicado y expuesto la Escritura, no se han apartado de esta regla, queremos reconocer y considerar no solo como expositores de las Escrituras, sino como instrumentos elegidos a través de los cuales Dios ha hablado y operado. ” [42] Estos "instrumentos elegidos" deben ser respetados con gratitud y gratitud en la medida en que ministran la Palabra.

Segundo, las buenas obras se “hacen para la gloria de Dios”. Hemos considerado la base epistemológica de las buenas obras: cómo podemos saber que algo es santo, es decir, por la autoridad máxima de Dios expresada en y a través de la Sagrada Escritura, su Palabray como administrado fielmente por las autoridades eclesiásticas. Las confesiones reformadas insisten igualmente en que el fin de la santidad merece nuestra atención. Los actos sagrados deben hacerse por razones santas. El Catecismo de Heidelberg usa el lenguaje de la "gloria de Dios" para hacer este punto. La obediencia y el servicio amoroso están destinados a ser hechos por amor de Dios, no meramente por nosotros mismos. Este énfasis en la gloria de Dios se remonta a una época anterior, como lo demuestra su inclusión en el primer artículo de la Confesión de Fe Usada en la Congregación Inglesa en Ginebra en 1556, donde atestigua que Dios hizo a la humanidad "por Su propia imagen que en él podría ser

glorificado ". [43]

Por supuesto, la declaración más famosa de la tradición reformada sobre la gloria de Dios se escribiría casi un siglo después. El Catecismo Menor de Westminster comienza definiendo el fin principal de la humanidad: "Glorificar a Dios y disfrutarlo para siempre". Y sin embargo, esto no fue una novedad en las iglesias reformadas, en las que vivir la vida de la gloria de Dios era nuestro orden de marcha. En 1 Corintios 10:31 se ejerció una señal de gran importancia a este respecto, dando forma al pensamiento reformado acerca de cómo se pretende que toda conducta moral termine en dar gloria al Dios trino. La teleología importa para la ética; La intención subjetiva (en este caso, la gloria de Dios en lugar de la gloria del agente moral) da forma al valor moral de una acción. No es suficiente hacer algo que sea objetivamente válido; debe hacerse con el propósito correcto (para la gloria de Dios).

Tercero, las buenas obras "se ajustan a la ley de Dios". Las iglesias reformadas creían que las buenas obras deben ser no solo escriturales (en lugar de ser meramente atestiguadas por las costumbres sociales de una tribu humana en particular) sino también específicamente prohibidas por la ley divina que se encuentra en esas santas escrituras. Los pensadores reformados solían hablar de tres usos de la ley (uniéndose a la tradición confesional luterana posterior, desde Melanchthon en adelante): la ley nos muestra nuestro pecado, la ley ayuda a mantener el orden cívico y la ley guía la vida cristiana. En el culto cristiano, las iglesias reformadas hicieron uso del Decálogo tanto durante un tiempo de confesión como también siguiendo el sermón y la Santa Cena como un indicador o guía para la respuesta a la presencia de Dios. En otras palabras, La liturgia reformada enfatizó los usos primero y tercero de la ley (mientras que la liturgia luterana tendió a mantener el enfoque de Lutero en el primer uso de la ley). La lectura de la ley fue vista por las confesiones reformadas como un gran regalo (como lo atestiguan, por ejemplo, sus sermones en el Salmo 119), porquepecado - plagado seres humanos necesitan la ayuda de una recalibración moral, consciente de que en sí mismos pecadores carecen de un barómetro nativo para la toma de decisiones morales que jives con las demandas justas de Dios. La ley de Dios es un regalo, entonces, en que es una guía.

Cuarto, las buenas obras son "solo aquellas que se hacen de la verdadera fe". Como Lutero enfatizó la importancia del primer mandamiento y el llamado a la fe, la tradición reformada también enfatizó que todas las buenas obras buenas provienen de la confianza en Dios. La fraseología de "santidad evangélica" se utilizó para transmitir este mismo punto. La obediencia justa no era meramente una conformidad externa con las santas leyes de Dios (aunque era importante), sino un comportamiento externo que fluía de una

postura subjetiva apropiada de fe. Al igual que en la búsqueda de la gloria de Dios, este cuarto punto aborda la naturaleza motivacional y educada de la acción moral. Nuestra búsqueda de la gloria de Dios es tomar esta forma: vivir dependiente delante de él, volverse a él por nuestro bien. Y este tipo de vida dependiente toma la forma de obediencia a sus mandamientos (como el que nos incita y nos guía a vivir de acuerdo con su ley). No solo existe un vínculo perfecto, sino también interpenetrante entre estas diversas descripciones, ya que, por ejemplo, respetar el mandato de Dios es una manifestación de confiarse a la guía moral de Dios. Estas no son caracterizaciones dispares de la acción sagrada dada en el Catecismo de Heidelberg, aunque son descripciones distintas que hacen puntos ligeramente diferentes (pero complementarios y en forma de yugo).

La reflexión reformada sobre la santificación compartió muchas cosas con las iglesias luteranas en el siglo xvi. La teología reformada indagó más profundamente en el vínculo entre la santificación, la unión con Cristo y la eclesiología. Al hacerlo, presentó una forma de piedad eclesiástica o eclesiástica, así como una que enfatizaba el papel no solo de la proclamación de la Palabra y de las prácticas sacramentales del pueblo de Dios, sino también de la disciplina pastoral. Estos son los contextos en los que la santidad se arraiga. La tradición reformada también reflexionó sobre los frutos de la santidad, observando su forma bíblica, su propósito de dar gloria a Dios, su conformidad con la ley divina y su impulso impartido desde la fe misma. Habiendo considerado algunos de los aspectos distintivos de las doctrinas luteranas y reformadas de la santificación,XVI - siglo movimiento protestante en su conjunto.

Juicios sintéticos sobre la santificación y el evangelio

Como hemos visto, las iglesias luterana y reformada compartieron mucho con respecto a la doctrina de la santificación. La naturaleza de la vida cristiana y el lugar de las buenas obras en la forma del Evangelio fueron temas centrales en la XVI - siglo Reforma protestante. Al finalizar nuestro estudio, hacemos bien en ver cómo su pensamiento sobre la santificación se relaciona con algunos de los distintivos del pensamiento y la práctica reformadores más amplios.

Solo Cristo

La marca más definitivo única del pensamiento protestante sobre la santificación en el XVI - siglo era de la Reforma era su enfoque en Cristo solamente como la fuente y el sustento de la santidad: “Reconocemos que no

obstante está presente con su Iglesia, hasta el fin del mundo ; que lo renueva, lo santifica y lo adorna como su única novia amada con todo tipo de ornamentos de virtudes ” [44].Cristo funciona aquí no solo como fundamento o baluarte, sino como una persona de interés permanente, que continúa renovando, santificando y adornando a la iglesia con gracia sobre gracia. El enfoque centrado en Cristo en la enseñanza de la Reforma no se centró simplemente en la obra terminada de Cristo, sino que también fue consciente de la necesidad de su continuo ejercicio de su triple cargo como Profeta, Sacerdote y Rey. [45]

Si bien la obra de Cristo no estaba terminada, el hecho mismo de que la santificación era, en última instancia, su obra era una fuente de profunda y profunda seguridad. Los reformadores fueron obraing pastoralmente en una situación de profunda ansiedad, como las cuentas historiográficas de la tarde - medieval y temprana - moderna era han atestiguado. [46]Los reformadores no solo ubicaron la justificación solo en Cristo, sino que también articularon un enfoque de la santificación que estaba igualmente centrado en Cristo. La primera Corintios 1:30 fue crucial en este sentido, en la medida en que Cristo testifica que Cristo no solo es “justicia” sino también “santificación” para los santos que están en Cristo. Cristo es la esfera dentro de la cual y la identidad de la cual la santidad vivida fluye en la actividad diaria de los creyentes comunes. Por lo tanto, la santificación fue vista no solo como un mensaje rápido (lo que fue, y, podríamos agregar, uno severo), sino también como una promesa del mismo Salvador.

Que la santidad está solo en Cristo también nos recuerda el carácter escatológico de nuestra santidad. Aquí, la tradición reformada ha enfatizado la naturaleza de la iglesia , similar a Israel . Si bien podemos estar tentados a ver a nosotros mismos como viviendo en un plano superior de existencia espiritual y moral, las confesiones reformadas nos llaman a imaginarnos como moderna - díaLos israelitas Calvino se refirió a esto cuando comentó el argumento de las Escrituras que introdujo Pablo en 1 Corintios 10: "Pablo dice, en primer lugar, que no hay un punto de diferencia entre los israelitas y nosotros, lo que pondría a nuestra situación en una categoría diferente a la nuestra. suyo. . . . Él comienza así: no se enorgullezca de un privilegio especial, como si su posición ante Dios fuera mejor que la de ellos ". [47]

Sola Gracia

Los reformadores articulan el Cristo - centrada en la naturaleza de la santificación y la vida cristiana mediante la extensión de la enseñanza de la tarde Agustín y la tradición agustiniana respecto a la gracia y la acción humana. Así, la enseñanza reformadora enfatizó no solo la importancia de la agencia de la Palabra, sino también la necesidad de que la obra del Espíritu regenere, ilumine y capacite a los santos a lo largo del camino de esa Palabra. Las doctrinas de elección y predestinación funcionaron para salvaguardar este énfasis solo en la gracia en la teología de Lutero, Zwinglio y otros reformadores tempranos.

La tradición luterana no articuló constantemente esta noción de la misma manera que lo hizo Martín Lutero. Melanchthon más tarde atenuó la enseñanza predestinariana de la iglesia luterana de tal manera que el énfasis de Lutero en la gracia ya no se mantuvo precisamente en la misma forma. Las iglesias reformadas, sin embargo, fueron más consistentes en mantener la fuerte enseñanza agustiniana de los primeros reformadores durante todo el siglo XVI. No sólo segundo - generación de pensadores reformada como Calvino o Bullinger, sino también teólogos y confesiones posteriores mantuvieron el fuerte énfasis en la soberanía y la gracia de Dios como en poder del primero de los teólogos reformados, como Zwinglio. [48]

Sola Fe

Un área donde los reformadores empujaron más allá incluso de la herencia agustiniana que tanto valoraban era el papel de la fe en la salvación. En su tratado *sobre la fe y las obras* , Agustín había dicho: "Deberíamos aconsejar a los fieles que pondrían en peligro la salvación de sus almas si actuaran con la falsa seguridad de que solo la fe es suficiente para la salvación o que no es necesario que realicen buenas obras". para ser salvo ”. [49]Los reformadores empujaron más allá de Agustín para insistir en que solo la fe justifica. Sin embargo, acordaron con su padre norteafricano que esta fe que justifica no puede y no estará sola, sino que será acompañada por buenas obras o un comportamiento santificado. Sin embargo, los reformadores insistieron en que estas dos respuestas se distinguieran en términos de justificación y

santificación; en este sentido, fueron más allá del aparato conceptual de Agustín, que no los distinguió. La distinción conceptual entre justificación y santificación fue crucial en el pensamiento reformador, no solo para brindar seguridad a los santos imperfectos, sino también para honrar la totalidad de la obra de Dios en Cristo:Fuera de nosotros y dentro de nosotros. Las iglesias reformistas llamaron a sus creyentes a confiar en toda la obra de Cristo: que nos reconcilia con Dios y que nos hace santos.

La santificación también fue por fe, como se ve arriba en el *Tratado de Buenos* Aires de Lutero y en la descripción de buenas obras del Catecismo de Heidelberg. La fe no es meramente nocional o noética en la tradición reformadora. Calvino lo definió de esta manera: "Ahora poseeremos una definición correcta de fe si lo llamamos un conocimiento firme y cierto de la benevolencia de Dios hacia nosotros, fundada en la verdad de la promesa dada libremente en Cristo, ambas reveladas a nuestra mente y selladas. sobre nuestros corazones a través del Espíritu Santo. ” [50] Calvino luego notó un doble énfasis en su definición: el Espíritu Santo debe hacer que la“ mente sea iluminada ”y el“ corazón ”. . . fortalecido. ” [51]La fe es una cuestión de confianza que involucra el corazón y la mente, no solo saber que Dios es bueno, sino confiarse a uno mismo y ser bueno solo con Dios. La santificación, la transformación progresiva del creyente, se veía como una realidad dependiente de las buenas acciones de Dios, y por eso era un asunto de fe o confianza.

Sola Escritura

Quizás nada ejercitaron tanto los reformadores como el tema de la autoridad. El sermón de despedida de Martín Lutero habló sobre este tema de manera conmovedora:

> Tenemos la idea de que Dios no podría reinar si no tuviera personas sabias y comprensivas para ayudarlo. . . . [El sabio y la comprensión] siempre se ejercitan; hacen las cosas en la iglesia cristiana como se quieren a sí mismos. Todo lo que Dios hace debe mejorar, para que no haya un discípulo más pobre, más insignificante y menospreciado en la tierra que Dios; Él debe ser alumno de todos, todo el mundo quiere ser su maestro. . . . No están satisfechos con lo que Dios ha hecho e instituido, no pueden dejar que las cosas sean como fueron ordenadas. . .

> . Estos son los verdaderos sabios, de los cuales habla Cristo aquí, quienes siempre deben tener y hacer algo especial para que la gente pueda decir: “Ah, nuestro pastor o predicador no es nada; Ahí está el verdadero hombre, ¡hará las cosas! ". . . ¿Debería Dios estar tan complacido con estos compañeros que son demasiado inteligentes y sabios para él y siempre quieren enviarlo de regreso a la escuela? . . . Las cosas están en un buen estado cuando el huevo quiere ser más sabio que la gallina.[52]

La doctrina de la *sola scriptura.*fue pensado no como un reproche a toda la tradición, sino como una declaración sobre el tipo de oficio bíblico que se ejerció legítimamente en la comunión de los santos. En el ámbito de la moral y de la santificación, las enseñanzas cristianas sobre la virtud a veces corrían el riesgo de desviarse para exaltar ciertos hábitos y prácticas que se valoraban culturalmente pero no se enseñaban bíblicamente. Aún más, ciertos enfoques sacramentales y pietísticos de la vida cristiana se deslizaron en la vida de la iglesia. Los reformadores creían que las virtudes eran necesarias, los sacramentos un don y la piedad un alto llamamiento, pero insistían en que cada uno se definiera bíblicamente. Fue Lutero quien dijo: “Lo primero que hay que saber es que no hay buenas obras, excepto las obras que Dios ha mandado, así como no hay pecado, excepto lo que Dios ha prohibido. Por lo tanto,[53]

Sin embargo, la regla de las Escrituras no es un obstáculo para la acción humana, sino una fuente generativa de comportamiento moral creador: “Por Su Palabra, solo Dios santifica los templos para Sí Mismo para uso lícito. Y si intentamos cualquier cosa precipitadamente sin su orden, las invenciones extrañas se aferran al mal comienzo y propagan el mal sin medida ”. [54] Calvino y los demás reformadores insistieron en que la Palabra es“ viva y activa ”, como lo dijo el autor anónimo a los hebreos. (4:12). Mediante la fórmula de la Palabra de Dios, los creyentes e iglesias están viviendo en medio de la vida - dandoEl poder del evangelio al dirigirse a sus personas y comunidades. Así que hacemos bien en no pensar en las Escrituras simplemente como un índice o regla para la fe y la práctica; los reformadores lo vieron como un medio de gracia y, como tal, como una regla. Es una regla

porque es aquí y solo aquí donde Cristo promete hablar con autoridad perfecta e infalible.

La Ley

Los temas anteriores abordan los principales mantras de la historiografía reformadora. Y es crucial recordar que estos eslóganes solo son útiles si preguntamos cómo se relacionan las diversas doctrinas y prácticas con cada una de ellas, no las segmentamos unas de otras sino que las tratamos como una red de compromisos bíblicos y espirituales que se refuerzan mutuamente. Sin embargo, una vez más, es importante recordar que los correctivos se ofrecieron en medio de una herencia católica más amplia que no se ignoró ni desestimó, sino que se refinó y reformó. Uno de los aspectos de este consenso clásico fue el papel de la ley divina en dar forma o estructura a la vida santa. Martín Lutero no afirmó explícitamente que la ley da forma a la vida cristiana. No lo hizo porque su manera de hacer la ley - el evangeliola distinción requería que él usara siempre la *ley* desde una perspectiva negativa, y que considerara a la ley religiosamente como una herramienta para declarar culpable de pecado. Pero si presionamos un poco más y preguntamos si Lutero usó el Decálogo y la Torá del Antiguo Testamento como una forma de moldear la ética cristiana, ¡la respuesta es un rotundo *sí!* [55]

Los teólogos reformados fueron mucho más directos y consistentes al señalar que la ley no solo apunta a la necesidad de Cristo de uno, sino que también se refiere al creyente como un mensaje para una vida santa y una guía para el comportamiento moral. Mientras que las liturgias luteranas típicamente se enfocaban en la recitación de los Diez Mandamientos como una guía para la confesión del pecado, las iglesias reformadas también las emplearon como una lectura receptiva destinada a guiar el servicio de la congregación a Dios a la luz del don de la lectura y la predicación de Dios. Palabra. Mientras que la fe en el Dios trino es la manera y la gloria de Dios es la motivación para una vida santa, la ley de Dios continúa siendo tratada como una forma objetiva por la cual se marca la santidad. Esto es atestiguado por los muchos comentarios sobre el Decálogo, por el uso catequético en curso de los Diez Mandamientos,

Conclusión

Así que volvemos a la cuestión de la obediencia y la rebelión católica reformacional: ¿cómo fidelidad y honradez evaluar la enseñanza de los XVI -

siglo reformadores en cuanto a la doctrina de la santificación? Seríamos negligentes si no enfatizamos aún más la forma eclesial de santidad: guiados por la disciplina pastoral de la iglesia, alimentados por el ministerio sacramental de Cristo, y ordenados por los puntos morales de la tradición cristiana (el Decálogo más especialmente pero también el Credo de los Apóstoles y la Oración del Señor).

Al mismo tiempo, hubo una recalibración con respecto a la forma en que estas realidades católicas fueron experimentadas por hombres y mujeres específicos: la gloria de Dios fue la señal de todos, la Escritura fue la máxima autoridad y la fe personal fue necesaria para que los actos sé verdaderamente santo Como se desprende de las vidas de Lutero, Calvino, Bucer, Cranmer y otros, los teólogos reformistas creían que la fe y la práctica correctas con respecto a la santidad y la piedad cristiana estaban en peligro de dos flancos: el catolicismo romano, por una parte, y el anabaptismo o entusiasmo, en el otro. La búsqueda de un medio de comunicación no fue el resultado de una maniobra política calculadora, sino la creencia de principio de que un enfoque cristológico requería un compromiso eclesiológico, ya que Cristo promete realizar una obra a través de su iglesia. Así, estos reformadores estaban comprometidos a ser evangélicos y ser eclesiales. Con Jaroslav Pelikan, entonces, podemos decir no solo de Martín Lutero o de Juan Calvino, sino también del movimiento reformador más amplio, sus reflexiones sobre la santidad y la vida cristiana fueron esfuerzos dirigidos por "rebeldes obedientes", y en su mayor parte seguramente constituyeron Movimientos hacia una catolicidad reformada.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Calvino, John. *Institutos de la religión cristiana* . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

Cochrane, Arthur C., ed. *Confesiones reformadas del siglo XVI* . Louisville: Westminster John Knox, 2003.

Kolb, Robert y Timothy J. Wengert, editores. *El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana* . Traducido por Charles P. Arand et al. Minneapolis: Fortaleza, 2000.

Lutero, Martin. *Tratado de buenas obras* . En *las obras de Lutero* . Vol. 44, *The Christian in Society I* , editado por James Atkinson, 15–114. Filadelfia: Fortaleza, 1966.

Fuentes secundarias

Allen, Michael. *La santificación* . Nuevos estudios en dogmática. Grand Rapids, MI: Zondervan Academic, 2017.

Barth, Karl. *La teología de las confesiones reformadas* . Serie columbia en teología reformada. Traducido y anotado por Darrell L. Guder y Judith J. Guder. Louisville: Westminster John Knox,

2002.

Billings, J. Todd. *Calvino, la participación y el don: la actividad de los creyentes en unión con Cristo* . Cambiando paradigmas en la teología histórica y sistemática. Nueva York: Oxford University Press, 2007.

Null, Ashley. *La doctrina del arrepentimiento de Thomas Cranmer: renovar el poder del amor* . Nueva York: Oxford University Press, 2000.

Sí, David S. "Gnosticismo, antinomismo y teología de la reforma: reflexiones sobre los costos de un construal". *Pro Ecclesia* 2, no. 1 (1993): 37-49.

---

1 . Jaroslav Pelikan, rebeldes obedientes: sustancia católica y principio protestante en la reforma de Lutero (Nueva York: Harper y Row, 1964), 11.

2 . Patrick Collinson, La Reforma: Una Historia (Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2003).

3 . Martin Lutero, Noventa y cinco tesis (1517), LW 31: 17–34.

4 . Para un relato ilustrativo del sistema penitencial y la piedad laica en ese momento, vea Thomas N. Tentler, El pecado y la confesión en la víspera de la Reforma (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977).

5 . Martin Lutero, "Dos tipos de justicia", LW 31: 298, 299.

6 . Ibid., LW 31: 300.

7 . Martin Lutero, Tratado sobre buenas obras , LW 44: 15–114.

8 . Martin Lutero, "El gran catecismo", en Robert Kolb y Timothy J. Wengert, eds., El libro de la Concordia: Las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana , trad. Charles P. Arand et al. (Minneapolis: Fortaleza, 2000), 386.

9 . Lutero, Tratado de buenas obras , LW 44: 112, 113.

10 . Sebastian Franck, "Una carta a John Campanus", en Escritores espirituales y anabaptistas , ed. George Huntston Williams y Angel M. Mergal, LCC 25 (Filadelfia: Westminster, 1957), 149.

11 . Martin Lutero, El cautiverio babilónico de la Iglesia (1520), LW 36:78.

12 . El texto más significativo sobre estos temas sigue siendo Gustaf Wingren, Lutero on Vocation , trad. Carl C. Rasmussen (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2004).

13 . Martin Lutero, Contra los Antinomianos (1539), LW 47: 119.

14 . Lutero, Tratado sobre buenas obras , LW 44: 34–35.

15 . Ver Martin Lutero, Sólo el decálogo es eterno: Tesis y disputas antinómicas completas de Martin Lutero , ed. Holger Sonntag (Minneapolis: Luteroan Press, 2008).

16 . Martin Lutero, Comentario sobre el Sermón del Monte , LW 21: 1–294, esp. 21: 72–73; Lutero, Lectures on Psalm 119 , LW 11: 414–534.

17 . Para esta distinción en su discusión sobre el tercer uso de la ley, vea "La Declaración Sólida de la Fórmula de Concordia", art. 6, en Kolb y Wengert, Libro de Concordia , 587–91. También podría Timothy J. Wengert, Ley y Evangelio: Debate de Philip Melanchthon con John Agricola de Eisleben sobrePoenitentia, Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, 1997), esp. 177-210, donde el debate y su terminología en desarrollo se remontan desde 1525 hasta 1537.

18 . Por ejemplo, habló del Salmo 119, "donde la ley ya no es la ley". Martín Lutero, Sobre los concilios y la Iglesia (1539), WA 50: 565.

19 . John Calvino en Juan 3:16, en CNTC 4:73. Calvino está aquí extendiendo un enfoque agustiniano para vincular la cristología y la ética: ver, por ejemplo, Agustín, Sobre la fe y las obras , trad. Gregory J. Lombardo, Ancient Christian Writers 48 (Nueva York: Newman, 1988), 20.

20 . Calvino, Institutos , 3.11.1.

21 . Juan Calvino en 1 Cor. 1: 9, en CNTC 9:24.

22 . Calvino no dudó en usar el lenguaje de la participación sustancial en Cristo; vea J. Todd Billings, Calvino, Participación y el regalo: La actividad de los creyentes en la unión con Cristo , Cambiando paradigmas en la teología histórica y sistemática (Nueva York: Oxford University Press, 2007), 61–65.

23 . Calvino en 1 Cor. 1:30, en CNTC 9:46.

24 . Ibid., 100.

25 . Para el análisis de la forma en la unión con Cristo en relación con la aplicación de la salvación en otras XVI - siglo teólogos reformados, que van desde Viret, Vermigli, y musculus a Zanchi, Beza, y Olevianus, véase Richard A. Muller, “La unión con Cristo y la Ordo Salutis : Reflexiones sobre los desarrollos en el pensamiento reformado moderno temprano ", en Calvino y la tradición reformada: Sobre la obra de Cristo y la Orden de Salvación (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012), 202–43, esp. 212-26.

26 . Sobre la teología de Osiander, vea especialmente a Patricia Wilson- Kastner, "Teología de la gracia de Andreas Osiander en la perspectiva de la influencia de Agustín de Hipona", SCJ 10, no. 2 (1979): 73–91.

27 . Para un análisis de la respuesta de Calvino a Osiander, consulte Billings, Calvino, Participación y el regalo , 53–61.

28 . “ Sesenta y siete artículos deZwingli” (1523), en Arthur C. Cochrane, ed., Confesiones reformadas del siglo XVI (Louisville: Westminster John Knox, 2003), 37.

29 . "La confesión tetrapolitana" (1530), en Cochrane, Reformed Confessions , 73.

30 . "La confesión belga" (1561), en Cochrane, Confesiones reformadas , 209.

31 . Ibid., 213.

32 . Vea especialmente a Heinrich Bullinger, "De la Santa Iglesia Católica", en Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 288–325, esp. 314–17.

33 . Martin Bucer, De Regno Christi , en Melanchthon and Bucer , ed. Wilhelm Pauck, LCC 19 (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 232–55.

34 . “La confesión belga”, en Cochrane, Confesiones reformadas , 210–11.

35 . "El Catecismo de Heidelberg" (1563), en Cochrane, Reformed Confessions , 322.

36 . "Las diez tesis de Berna" (1528), en Cochrane, Reformed Confessions , 49.

37 . La terminología de "tradiciones humanas" o "los mandamientos de los hombres" se deriva de Matt. 15: 9.

38 . “ Sesenta y siete artículos deZwingli” (1523), en Cochrane, Reformed Confessions , 37; "La primera confesión helvética" (1536), en Cochrane, Reformed Confessions , 101; "La Confesión de Ginebra" (1536), en Cochrane, Reformed Confessions , 124.

39 . Consulte “La confesión tetrapolitana” (1530), en Cochrane, Reformed Confessions , 71–72.

40 . "La confesión belga", en Cochrane, Confesiones reformadas , 212.

41 . "La confesión de los escoceses" (1560), en Cochrane, Reformed Confessions , 178.

42 . "La primera confesión helvética" (1536), en Cochrane, Reformed Confessions , 101. Ver también Huldrych Zwingli, Una exposición de la fe , en Bromiley, Zwingli y Bullinger , 266.

43 . “La confesión de fe utilizada en la congregación inglesa en Ginebra” (1556), en Cochrane, Reformed Confessions , 131.

44 . "La confesión tetrapolitana", en Cochrane, Reformed Confessions , 57.

45 . Ver, por ejemplo, "El Catecismo de Heidelberg" (1563), en Cochrane, Reformed Confessions , 310. Tres veces el catecismo usa el tiempo presente para describir tanto la posesión de sus oficinas como la manera en que las cumple. En ningún caso esta respuesta parecen ser en un lugar cerrado o pasado -tensa manera.

46 . En la piedad laica y finales - medieval ansiedad en ciudades alemanas y suizas, ver Stephen E. Ozment, “Lay actitudes religiosas en la víspera de la Reforma”, en La Reforma en las ciudades: La Apelación del protestantismo al siglo XVI-Alemania y Suiza (New Haven, CT: Yale University Press, 1975), 15–46.

47 . Calvino en 1 Corintios 10, en CNTC 9: 200.

48 . Para una discusión más completa de estos asuntos, ver cap. 13 , "La esclavitud y la liberación de la voluntad", por Matthew Barrett.

49 . Agustín, Sobre la fe y las obras , 28.

50 . Calvino, Institutos , 3.2.7. Calvino nunca abandonó esta definición, según Barbara Pitkin, Qué podía ver Pure Eyes: Doctrina de la fe de Calvino en su contexto exegético , Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford University Press, 1999), 29.

51 . Calvino, Institutos , 3.2.33; ver también 3.2.36, donde estos dos énfasis están explícitamente vinculados a las dos facultades del cerebro y el corazón.

52 . Martin Lutero, "El último sermón, predicado en Eisleben, Matt. 11: 25–30, 15 de febrero de 1546 ”, LW 51: 383–84.

53 . Lutero, Tratado de buenas obras , LW 44:23. Así que Lutero hizo una práctica de criticar los llamamientos romanos para el celibato sacerdotal tan pronto como en su tratado 1520 Un discurso a la nobleza alemana .

54 . Calvino, Institutos , 4.1.5.

55 . Para los intentos de pensar en la teología moral de Lutero sin estar sometido únicamente a la ley - la distinción del evangelio como un principio estructurador, pero leerlo como un correctivo a un enfoque clásico más amplio de la santidad, vea David S. Yeago, "Gnosticismo, antinomismo y teología de la reforma" : Reflexiones sobre los costos de una construcción ”, ProEccl 2, no. 1 (1993): 37-49; David S. Yeago, “'Un pueblo santo, cristiano: Martín Lutero sobre la salvación y la iglesia”, en Espiritualidad y personificación social , ed. L. Gregory Jones y James J. Buckley, Directions in Modern Theology (Oxford: Blackwell, 1997), 101-20; y Reinhard Hütter, "El doble centro de ética luterana: la libertad cristiana y los mandamientos de Dios", enLa promesa de la ética luterana , ed. Karen Bloomquist y John Stumme (Minneapolis: Fortress, 1998), 31–54.

La enseñanza de Lutero sobre el uso cristiano de la ley ha provocado un debate continuo en las últimas décadas. Frente a la

vigésimo - siglo enseñanza de que a veces se desvió cerca de decir que la libertad cristiana es equivalente a juicio privado y la autonomía interpretativa personal, un número de “católicos evangélicos” en el mundo Luteroan han tratado de revivir el centro doble de la ética de Lutero: la libertad y mandamiento. Al mismo tiempo, algunos "luteranos radicales" han tratado de minimizar esta faceta de la enseñanza de Lutero. Es difícil leer su análisis sin pensar que, a veces, buscan salir - LuteroEl mismo Lutero, en particular leyendo al joven Lutero contra el viejo Lutero y leyendo al Lutero más hiperbólico contra la confesión de la tradición luterana. Gerhard Forde y sus estudiantes Stephen Paulson y Mark Mattes ejemplifican esta tendencia de la manera más consistente. Pero el argumento del "católico evangélico" sin duda apunta a prácticas legítimas en el propio ministerio de Lutero que se confirman en la última iglesia luterana y en la práctica pastoral del mismo Lutero (incluso si no están teológicamente articuladas con claridad por el reformador).

16

La Iglesia

Robert Kolb

RESUMEN

Todos los reformadores protestantes rechazaron la definición de la iglesia de Cristo basada en el ritual y jerárquicamente que prevalecía en la teología y la piedad medievales, en lugar de definir a la iglesia como la creación de Dios a través de su Palabra. Caracterizaron la relación de los sacramentos con la Palabra de Dios de diferentes maneras, pero todos enfatizaron el lugar de los sacramentos como marcas de la iglesia. El término *marca*También se usó de diversas maneras entre los reformadores, con la Palabra de Dios en el corazón del concepto. Los protestantes organizaron la iglesia con diferentes formas de política: luteranos con cierta variedad, calvinistas con los cuatro oficios de Calvino en forma presbiteriana, anglicanos con un sistema episcopal y anabaptistas con un sistema congregacional. Toda la adoración centrada en la predicación con ritos sacramentales como parte importante de la vida pública de la congregación. Cada uno insistió en la disciplina de los pecadores públicos, practicados con diversos grados de seriedad. Con la excepción de los anabaptistas, los protestantes asociaron a sus iglesias con gobiernos seculares, que ejercían diversos grados de control sobre sus iglesias territoriales.

La Reforma y Doctrinas Medievales de la Iglesia.

La publicación de las *noventa y cinco tesis* de Martin Lutero *sobre indulgencias* a fines de 1517 provocó reacciones que alimentaron los

anhelos más amplios de la reforma de la cristiandad. Sin embargo, las condenas de los funcionarios de la iglesia occidental anunciaron consecuencias letales para Lutero y todos los que compartieron sus puntos de vista. La doctrina y la práctica que rodeaban las indulgencias para satisfacer los castigos temporales que la iglesia medieval impuso a los pecadores no estaban bien definidas en ese momento,[1]y por lo tanto, el desafío de Lutero de ellos no debería haber causado controversia. Pero las tesis de Lutero hicieron más que eso. Desafiaron implícitamente la estructura de autoridad en la iglesia occidental. "La primera respuesta literaria católica a Lutero puede caracterizarse mejor por su preocupación por la autoridad", particularmente la autoridad eclesiástica o papal. [2] En su defensa ante sus hermanos agustinos en Heidelberg en abril de 1518, Lutero demostró rápidamente que pensaba que la reforma se centraba en la relación de Dios y los pecadores, [3] mientras que sus oponentes definieron la eclesiología como la cuestión central a resolver. [4]

Los practicantes de estudios religiosos comparativos sugieren que seis elementos constituyen sistemas religiosos: doctrina, narrativa, ritual, ética, comunidad (incluida la política) y todo lo que vincula a estos elementos (por ejemplo, fe, sumisión, anhelo de la nada). Cada sistema religioso construye las relaciones entre estos elementos de una manera diferente, colocando uno o más en una posición fundamental, reguladora. [5]En el corazón de la relación entre Dios y los pecadores, el cristianismo occidental medieval había colocado el ritual humano de los ritos y ceremonias sagradas, sobre todo la Misa, y el gobierno de la iglesia a través del obispo de Roma y los obispos que le servían. La forma precisa de esta política gobernante había despertado tanto las divisiones críticas dentro de la cristiandad occidental como reacción al Gran Cisma Occidental de los siglos XIV y XV, y los desafíos a esta eclesiología por parte de los abogados conciliares y por Jan Hus, el reformador bohemio quemado en el Concilio de Constanza. en 1415. [6]Durante el siglo XV, las fuerzas que apoyaban la opinión de que el obispo de Roma tenía el poder supremo en la iglesia triunfaron sobre aquellos que defendían las limitaciones del poder papal a través de los concilios ecuménicos. Las críticas de los humanistas alemanes se unieron a aquellos que luchaban por determinar el lugar apropiado de autoridad dentro de la iglesia, aparte de la dominación papal total. [7]

Lutero creció en el contexto de este debate. Su estudio de las Escrituras como instructor universitario novato y su propia experiencia lo convencieron de que la definición de ser cristiano formulada en términos de ritual y política no correspondía a la presentación de Dios de

sí mismo en las Escrituras. Formuló una nueva definición de ser cristiano basado en la narrativa de la acción salvadora de Dios, que culminó en la muerte y resurrección de Jesucristo, y en la estructura doctrinal derivada de esta narrativa bíblica. De hecho, todos los reformadores del siglo xvi consideraron vitales para la vida de la iglesia tanto la adaptación de formas rituales adecuadas para expresar esa fe en Cristo como un medio para proclamarla. Ritual bíblicamente fiel podría ayudar a la comunicación del evangelio. Lutero creyó que Dios ejerció su autoridad y poder en su iglesia a través de su Palabra,

Enseñanzas luteranas del siglo XVI sobre la iglesia

Definiendo la Iglesia y sus marcas

En los Artículos de Smalcald (1537), la agenda de Lutero para negociar con los teólogos católicos en el concilio papal llamado, Lutero definió a la iglesia simplemente como "los santos creyentes y las ovejas pequeñas que escuchan la voz de su pastor" (cf. Juan 10: 3).). Al contrastar su propia definición de la asamblea de creyentes basada en la Palabra con la definición medieval que se basaba en la realización del ritual bajo obediencia clerical, Lutero explicó lo que significan las palabras del Credo de los Apóstoles "Creo en la santa iglesia cristiana": Esta santidad no consiste en repeticiones, tonsuras, largas albs u otras ceremonias que hayan inventado por encima de las Sagradas Escrituras. Su santidad existe en la Palabra de Dios y en la fe verdadera ” [8.]

Lutero estaba reflejando el resumen de la eclesiología de Wittenberg en la Confesión de Augsburgo, que su colega Philipp Melanchthon había compuesto siete años antes:

> [La] santa iglesia cristiana. . . es la asamblea de todos los creyentes entre los cuales el evangelio es puramente predicado y los santos sacramentos son administrados de acuerdo con el evangelio. Para esto es suficiente para la verdadera unidad de la iglesia cristiana: allí el evangelio se predica en armonía de acuerdo con un entendimiento puro y los sacramentos se administran de conformidad con la Palabra divina. No es necesario para la verdadera unidad de la iglesia cristiana que las ceremonias uniformes, instituidas por los seres humanos, se observen en todas partes. [9]

Tanto Lutero como Melanchthon buscaron fervientemente la unidad cristiana, pero solo de conformidad con la Palabra de Dios y el corazón

de su mensaje de justificación por la fe en Cristo. [10]

Los dos criterios de Melanchthon para definir a la iglesia —la predicación adecuada del evangelio y la administración adecuada de los sacramentos— reflejaron su deseo en esta confesión de defender la legitimidad y validez de la afirmación de Wittenberg de estar en la iglesia católica, porque adaptaron la ley Definición de ser cristiano en el Código de Justiniano, la norma legal imperante del imperio. [11]El derecho civil y la teología coincidieron agradablemente porque la comprensión de Wittenberg de la iglesia surgió de su Creador, el Espíritu Santo, trabajando a través de la Palabra de Dios en sus formas oral, escrita y sacramental. Para evitar acusaciones de donatismo, Melanchthon reiteró la insistencia de Wittenberg en que, dentro de la comunidad de creyentes, los que están fuera de la fe permanecen como la cizaña entre el trigo. Sin embargo, solo los que verdaderamente confían en Cristo son salvos. [12]

En sus *Loci Communes* de 1543, Melanchthon enfatizó que la iglesia es el pueblo elegido de Dios y que no es una entidad espiritual indefinible, sino que es la gente reunida alrededor de la voz del evangelio. El compromiso de Dios en su promesa de vida y salvación a través del perdón proclamado en la asamblea de creyentes debe cumplirse con el compromiso del creyente con esa asamblea. El *Loci* reiteró que el Espíritu Santo obra a través de su Palabra en la congregación. [13]

El propio Lutero no desarrolló una eclesiología a gran escala en ningún trabajo, pero en 1539, con la posibilidad de un consejo papal llamado en el aire, escribió *Sobre los Consejos y la Iglesia* . Abrazó la tradición religiosa de la antigua iglesia, particularmente el Credo de Nicea, como una guía fiel al testimonio bíblico. Este trabajo estableció ocho "marcas de la iglesia". Los teólogos medievales habían empleado ocasionalmente el término *marca de la iglesia* , pero ninguna categoría dogmática como tal emergió bajo la etiqueta. [14]Lutero no intentó crear una categoría tan dogmática cuando describió cómo identificar la asamblea de creyentes que escuchaba a Cristo. Su orientación a la Palabra de Dios fue clara en su insistencia en que el Espíritu Santo crea a la iglesia perdonando el pecado y, por lo tanto, confiando en Cristo a su pueblo elegido, quien bajo la guía del Espíritu produce los frutos de la fe. Las actividades del Espíritu brindan fortaleza y consuelo a las conciencias perturbadas, moviendo a las personas a temer y amar a Dios por encima de todo. Ese amor por Dios a su vez produce tanto una vida de servicio como un amor por los demás creyentes y por el mundo.

La proclamación de la Palabra de Dios es la primera marca que identifica a la verdadera iglesia. Desde y junto con la proclamación de la Palabra, otras formas de la Palabra marcan a la iglesia: el bautismo, la Cena del Señor y el ejercicio público del oficio de las llaves, o confesión y absolución, que Lutero consideraba como el corazón de la vida de El arrepentimiento que los creyentes practican a lo largo de sus vidas. Aunque Lutero no desarrolló ningún plan detallado para la disciplina congregacional, él presumió que en el ejercicio de las llaves, la disciplina personal surgiría de los pastores y otros cristianos que llaman a los pecadores abiertos a arrepentirse. Esta vida en las diversas formas de la Palabra de Dios se lleva a cabo bajo el cuidado y la guía de los pastores, siendo la oficina pastoral la quinta marca de la iglesia. La respuesta de los fieles a la Palabra de Dios se expresa en la sexta marca de la iglesia, "oración, Alabanza pública, y acción de gracias a Dios ”e instrucción en la fe. Además, la iglesia se identifica por su sufrimiento, la "cruz sagrada", ya que el Diablo, el mundo y los deseos internos y pecaminosos infligen "tristeza, timidez, temor interno y externo, pobreza, desprecio, enfermedad y debilidad" en Creyentes corporativamente e individualmente. Lutero creía que la persecución era solo una, pero significativa, parte de la batalla escatológica de Satanás contra Dios y su verdad en la que la iglesia y los creyentes individuales estaban enredados.El octavo "signo público", las buenas obras de amor que el Espíritu Santo produce en las vidas santificadas, no fue un signo único de la existencia de la iglesia, porque Lutero creía que los falsos creyentes podían realizar obras que se ajusten a la ley de Dios. Sin embargo,[15] En presentaciones similares de las marcas de la iglesia, mencionó que la iglesia es “personas que aman la Palabra y la confiesan antes que otras” [16] y es el lugar “donde los cristianos creen en Cristo, son salvos por la fe y se entregan humildemente el uno al otro. . ” [17]

En otras obras, Lutero agregó a las ocho marcas en *Sobre los Concilios* usando el Credo de los Apóstoles como un resumen de la fe, recitando la Oración del Señor, estimando a los gobernantes seculares, honrando el matrimonio y sin derramar la sangre de otros cristianos, los tres últimos puntos Una crítica de la iglesia papal. [18] La exposición de Melanchthon de las marcas de la iglesia se centró generalmente en la transmisión del perdón a través de la Palabra de Dios en sus diversas formas. También rechazó otros signos que marcaron a la iglesia en la teología medieval, especialmente "la sucesión regular de obispos y la obediencia en las tradiciones humanas" y, sobre todo, el reclamo de los

obispos para interpretar las Escrituras y establecer nuevas leyes y prácticas de culto para la iglesia. [19]

Martin Chemnitz proporcionó un puente de Melanchthon y Lutero a la enseñanza del siglo XVII, especialmente en su comentario sobre los *Loci* de Melanchthon, pero también en otras obras, como su *Examen del Concilio de Trento* . En este último trabajo, él ancla la enseñanza de la iglesia y la autoridad de sus concilios en "la regla y la norma de las Sagradas Escrituras", la única autoridad última para los creyentes. [20] Los intercambios con las definiciones católica romana y anabaptista de la iglesia proporcionaron orientación para la repetición de Chemnitz de las ideas de Lutero y Melanchthon. Afirmó que cualquier definición de "iglesia" debe "aplicarse tanto a iglesias verdaderas particulares en lugares particulares como a la iglesia verdaderamente católica dispersada en todo el mundo, que es un cuerpo".[21] Es una asamblea, y como una ciudad asentada en una colina (Mateo 5:14), hace brillar el evangelio de Cristo en el mundo a través de la proclamación fiel de su Palabra y el uso adecuado de los sacramentos. [22] Pero no se atreve a equipararse con una institución, como el papado; permaneció, como lo dijo Melanchthon, "el rebaño de tales ovejas, tal como las conoce Cristo y, a su vez, conociéndolo,. . . nunca fuera de sus manos (Juan 10:14, 28). ” [23]

La política de la iglesia y el estado

La distinción de Lutero entre los dos reinos o dimensiones de la vida humana, vertical y horizontal, colocó la proclamación del evangelio de la iglesia en el primero, pero la mayoría de sus estructuras y acciones de este mundo en el segundo, donde la razón informa las decisiones en gran medida. Por lo tanto, sus puntos de vista sobre la política de la iglesia eran bastante abiertos. Utilizó el término "iglesia" para algo parecido a la "iglesia invisible", que aún no había llegado a la terminología técnica de Wittenberg. Lutero describió la comunión de los santos en todo el mundo como "la iglesia oculta", [24]que no solo se hace visible sino que, sobre todo, audible y perceptible cuando las personas se reúnen alrededor de la Palabra de Dios en forma oral, escrita y sacramental. Su uso de "iglesia" también abarcaba iglesias territoriales y nacionales de tipo institucional, como en Sajonia o Inglaterra, en su mundo generalmente asociado con la administración por parte de las autoridades seculares o en estrecha cooperación con ellos (por ejemplo, en Francia, donde, desde el momento pragmático). La sanción de Bourges en 1438, el rey había asegurado significativamente más poder en la iglesia que el papa,

paralelamente a acuerdos similares en tierras ibéricas y algunos principados italianos). Sin embargo, más específicamente, "iglesia" designó a aquellos que se reunieron físicamente en torno a las formas predicadas y sacramentales de la Palabra de Dios en las comunidades locales de fieles.

Lutero creía que la forma episcopal medieval del gobierno de la iglesia podría servir al evangelio de Cristo de manera efectiva si promoviera la enseñanza bíblica; aprobó que su colega Nikolaus von Amsdorf asumiera el cargo de obispo en Naumburg-Zeitz. [25] También podría, al menos al principio de su carrera, promover el ejercicio de la responsabilidad de una congregación local para su propia vida. [26] Aunque estaba relativamente abierto a varias formas de política, Lutero rechazó de manera acusada las afirmaciones del papado de gobernar a la iglesia por derecho divino. Scott Hendrix ha rastreado la crítica de Lutero de estas afirmaciones desde la "ambivalencia" hacia el papa y su oficina en los primeros años de Lutero, una actitud compartida por muchos en ese momento, de "protestar" después de las primeras reacciones severas a sus *noventa y cinco tesis.* a fines de 1517 y 1518. A medida que las amenazas de ejecución por herejía se hacían cada vez más frecuentes y finalmente oficiales, el profesor de Wittenberg pasó de "resistencia" en 1518 más tarde a reclamaciones papales "desafiantes" el año siguiente a una oposición abierta en 1520.

Para 1521, la convicción de Lutero de que el papado como institución cumplía las profecías del Nuevo Testamento con respecto a la venida del Anticristo al final de los tiempos comenzó a dominar sus críticas al papado y sus partidarios, respondiendo a amenazas, ridiculización y denuncia en especie. [27]Sin embargo, si formas específicas de política no interfirieron con la predicación del evangelio, Lutero creyó que muchas formas podrían ser apropiadas en diferentes situaciones para apoyar esta proclamación, que era lo que, a su modo de ver, forma y sostiene la iglesia. Los luteranos en los reinos nórdicos, Dinamarca-Noruega-Islandia y Suecia-Finlandia, tuvieron un amplio control real durante gran parte del período moderno temprano. En los reinos polacos y húngaros, la Contrarreforma suprimió a las iglesias luteranas a través de diversos medios; allí las iglesias luteranas se conservaban en pequeños grupos, a menudo dirigidos por laicos, utilizando la Biblia, el catecismo y el himnario.

En tierras alemanas, la Reforma de Lutero fue posible en parte por los gobernantes de apoyo que protegieron a los líderes de la causa. Lutero y

Melanchthon consideraron al gobierno secular como el miembro principal de la iglesia y cooperaron estrechamente con muchos gobiernos alemanes y nórdicos [28], aunque Lutero fue generalmente más rápido que Melanchthon para criticar a los gobernantes y llamarlos al arrepentimiento. [29]Después de la derrota de los príncipes y ciudades evangélicas en la Guerra de Smalcald (1547), se abrió una brecha dentro del círculo de Wittenberg con respecto a la "Propuesta de Leipzig" de 1548, que Melanchthon ayudó a diseñar para salvar los púlpitos luteranos para los predicadores luteranos. Este documento ofrecía el compromiso de utilizar adiaphora para convencer al emperador Carlos V de que la Sajonia electoral se ajustaba a las costumbres y enseñanzas medievales a las que quería regresar. La solución de la disputa evitó abordar la relación entre la iglesia y el gobierno secular, y los luteranos continuaron trabajando estrechamente con gobiernos amigos mientras repetidamente se metían en problemas con sus señores seculares por criticar políticas gubernamentales de varios tipos. [30]

La iglesia reunida

Aunque Lutero se rebeló contra la dominación del ritual en la comprensión medieval del camino de la salvación, sostuvo que el culto público, tanto en su liturgia como en su predicación, desempeñaba un papel importante en la forma de la vida cristiana. [31] En los servicios regulares, la congregación expresó la fe de su gente como si esa fe fuera alimentada por la Palabra de Dios en forma oral, escrita y sacramental. El bautismo y la Cena del Señor transmitieron la promesa de Dios como parte del enfoque multimedia del Espíritu Santo, no a través de ningún poder que descansa en los elementos materiales o la acción ritual, sino debido a la promesa del evangelio transmitida con los elementos. El sermón formó el centro del culto litúrgico. Lutero insistió: "Predicar y enseñar la Palabra de Dios" es "la parte más importante del servicio divino".[32] junto con la absolución pública de los pecados de los adoradores, “la verdadera voz del evangelio que anuncia la remisión de los pecados” .[33] La Cena del Señor también fue llevar el evangelio del perdón y la vida a los creyentes cada semana como cuerpo y sangre de Cristo vino en forma única y misteriosa a los destinatarios de los elementos. [34] La liturgia brindó a las personas la oportunidad de unirse a otros para responder a la Palabra de Dios con gozo en alabanza y agradecimiento. Idealmente, Lutero creía que los grupos pequeños de creyentes debían reunirse para consuelo, estudio y oración mutuos. [35]

Aunque a menudo se sugiere que las opiniones de Lutero sobre el cargo pastoral y su relación con los laicos cambiaron con el tiempo, de hecho, nunca dejó de insistir en que Dios había ordenado que las congregaciones tuvieran pastores en un cargo formalmente acusado del anuncio público de la Palabra de Dios y el Administración de los sacramentos. 36 Nunca abandonó su creencia de que Dios ha comisionado a todos los cristianos bautizados como sus sacerdotes para que compartan la Palabra de Dios con otros, tanto los que aún no creen como los que creen y necesitan escuchar su admonición o su comodidad. 37 En la Confesión de Augsburgo y en su "Tratado sobre el poder y la primacía del Papa", Melanchthon definió el oficio pastoral en función del oficio de las llaves, el poder que Cristo confió a su iglesia para perdonar o retener los pecados: obispos, como todos los demás pastores tienen "un poder y un mandato de Dios para predicar el evangelio, perdonar o retener el pecado, y administrar y distribuir los sacramentos". 38 En el "Tratado", agregó que tenían el poder "para excomulgar a los impíos sin el uso de la fuerza física " .39 Especialmente en contra de los anabaptistas y espiritistas, quienes sostuvieron que el Espíritu Santo llama a las personas a la predicación pública y al ministerio, aparte de las estructuras establecidas para la conducta ordenada de la vida de la iglesia, los teólogos de Wittenberg defendieron a los ministros" correctamente llamados " de la palabra.40

Los maestros luteranos del siglo XVI legaron a sus sucesores una eclesiología centrada en el uso de la Palabra de Dios en las Escrituras que tomó forma en varias formas orales, escritas y sacramentales, todas bajo el liderazgo de los llamados por Dios al ministerio público de la iglesia.

Enseñanzas reformadas sobre la iglesia

Martin Bucer en la Iglesia

La presentación de Luther de su "teología de la cruz" a sus hermanos agustinos en Heidelberg en 1518 ganó la mente de un joven oyente dominicano, Martin Bucer. Bucer se convirtió en el líder de la iglesia en Estrasburgo, donde las circunstancias de la ciudad determinaron su comprensión de la iglesia, especialmente su forma y gobierno. En la Dieta de Augsburgo en 1530, Bucer y otros pastores de cuatro ciudades del sur de Alemania confesaron en la Confesión Tetrapolitana que la iglesia de Cristo, "frecuentemente llamada el reino de los cielos", es "la comunión de aquellos que se han alistado bajo Cristo y se han comprometido". ellos mismos enteramente a su fe "," con quienes, sin embargo, hasta el fin del mundo se mezclan aquellos que fingen tener fe en Cristo pero que

realmente no la tienen ". Sin embargo, en sentido estricto, solo aquellos en quienes" el Salvador verdaderamente Reinos "se llaman adecuadamente la iglesia.[41]

La Confesión Tetrapolitana enfatizó la necesidad del ministerio dentro de la iglesia, de los ministros que no proclaman ningún error. Las ovejas de Cristo no siguen la voz de un extraño. [42] Los ministros no tienen poder aparte de edificar a los oyentes con la Palabra de Dios. Ellos sirven a la iglesia en respuesta al llamado del Espíritu Santo, quien provee la sabiduría y la disposición para predicar la Palabra de Dios adecuadamente y para cuidar a la gente. El Espíritu actúa a través de los ministros de la iglesia para lograr su objetivo de salvar a su pueblo. Están encargados de ejercer la disciplina en lugar de Cristo para que las almas puedan ser renovadas. [43]Como ministro responsable del bienestar espiritual de toda la población de Estrasburgo, Bucer reconoció que aquellos que rechazan el Espíritu Santo permanecen en la comunión externa de los creyentes y que los creyentes también luchan contra sus deseos pecaminosos. Estos temas permean la comprensión de Bucer de la iglesia como centrada en la Palabra de Dios, a través de la cual el Espíritu Santo la hace realidad, con Cristo como su Cabeza. El Espíritu reúne al pueblo de Cristo en torno a su Palabra y sacramento para que puedan recibir el perdón de los pecados. Por lo tanto, la iglesia sirve como instrumento del Espíritu para crear y mantener al pueblo de Dios. Palabra, sacramento y disciplina marcan la iglesia. [44]

Los esfuerzos de Bucer para restaurar la unidad de la iglesia occidental demuestran tanto su compromiso con esa unidad como su insistencia en que la unidad solo era posible con una reforma masiva de la doctrina y la práctica medievales. [45] Para él, la unidad de la iglesia descansaba en una definición de la iglesia basada en la Palabra. La reformulación de Lutero de la doctrina de la iglesia ayudó a dar forma al compromiso de Bucer de restaurar la unidad de la iglesia en su proclamación y vida.

Huldrych Zwingli y Heinrich Bullinger en la Iglesia

Huldrych Zwingli formuló su doctrina de la iglesia también en un entorno municipal, en Zurich. Él había trabajado para la reforma antes de que él aclamara a Lutero como el tercer Elías en 1520, y su doctrina de la iglesia reflejaba las preocupaciones comunes de los dos reformadores y su propia comprensión de su naturaleza. Zwinglio estableció los orígenes de la iglesia sobre la base del pacto de Dios con los elegidos. [46] asambleas locales tomadas juntas constituyen la iglesia universal. [47] Su teología

madura encuentra expresión en su *Exposición de la fe* , compuesta en 1530 pero publicada póstumamente en 1536, que es un llamamiento al rey Francisco I de Francia para la reforma de la iglesia, y en su *Relato de la fe.* presentado al emperador Carlos V en 1530 en la Dieta de Augsburgo.

La *Exposición* comenzó su tratamiento de la iglesia al enfocarse en la iglesia invisible, "que conoce y abraza a Dios por la iluminación del Espíritu Santo" y es universal; sus miembros no son invisibles, pero la percepción humana no puede identificarlos confiablemente como creyentes. La iglesia visible, insistió Zwinglio, no es la iglesia sujeta al pontífice romano y otros obispos, pero aquellos que profesan abiertamente la fe, aunque entre ellos, pueden ser algunos que no tienen fe interior. 48 La *Cuenta* repitió los temas de la *Exposición* , definiendo a la iglesia más claramente como la reunión de los elegidos, que tienen al Espíritu Santo como la promesa de salvación, a quien Dios da fe y así crea la iglesia. 49Solo Cristo es la cabeza de la iglesia; le otorga su pureza y santidad. Suyos son los que se adhieren a la Palabra de Dios y viven para Cristo. Sin embargo, dentro de la asamblea de los fieles, los hipócritas y las personas infieles permanecen; esto se convirtió en un punto de discusión entre Zwinglio y los anabaptistas locales.

Aunque, como otros reformadores, rechazó los puntos de vista medievales de la ordenación como sacramento, Zwinglio insistió en llamar a los pastores entrenados como una parte necesaria de la iglesia; su principal tarea era la predicación de la Palabra de Dios. 50 La meta de Zwingli de purificar la iglesia de usos supersticiosos requería la simplificación de la adoración del domingo por la mañana a los elementos básicos de la escucha de la Palabra de Dios, la oración y la alabanza. 51

Zwingli limitó la disciplina de los pecadores a aquellos que cometieron delitos públicos, prescribió una serie de advertencias de acuerdo con Mateo 18: 15–17, y luego puso la ejecución de la excomunión en manos del gobierno secular. El sistema de gobierno de la iglesia de Zúrich le otorga la designación de "el lugar de nacimiento del erastianismo", que lleva el nombre del profesor Thomas Erastus de Heidelberg, discípulo de Zwingli, quien en 1558 avanzó el argumento de que los gobiernos seculares tienen el derecho y el deber de ejercer jurisdicción en los asuntos eclesiásticos , incluida la disciplina eclesiástica. En 1530, Zwinglio posicionó la posición "Erastiana" en su *Exposición.*: la presencia de los insolentes y hostiles dentro de la comunidad externa crea "la necesidad del gobierno de castigar a los pecadores flagrantes, ya sea el

gobierno de los príncipes o de la nobleza". . . . Hay pastores en la iglesia, y entre éstos podemos contar príncipes. . . . Sin gobierno civil, una iglesia está mutilada e impotente ". 52 Robert Walton atribuye la asignación de poder significativo de los gobernantes seculares en la iglesia por parte de Zwingli a su" deseo de asegurar que el Evangelio sea el lugar que le corresponde en la vida de la comunidad ", así como a su La desesperación "de la capacidad de la iglesia para reformarse". 53

El sucesor de Zwingli como líder de la iglesia de Zurich, Heinrich Bullinger, trató el tema de "la santa iglesia católica" en sus sermones catequéticos, publicados entre 1549 y 1552. El sermón sobre la iglesia lo definió como "toda la compañía y multitud de fieles. . . En parte en el cielo y en parte. . . sobre la tierra . . en la unidad de fe o doctrina verdadera y en la participación lícita de los sacramentos " 54. El don de Dios de una relación de pacto con su pueblo predestinado y elegido, establece la iglesia; El pacto es dado al pueblo de Dios como un todo. 55Su universalidad o catolicidad se extiende sobre la iglesia triunfante en el cielo y la iglesia militante en la tierra, que permanece atrapada en la batalla contra los deseos pecaminosos, el mundo y Satanás. Este militante de la iglesia contiene a los "fieles y elegidos de Dios, miembros vivos, unidos a Cristo. . . en espíritu y fe "como la novia elegida de Cristo;estos son conocidos solo por Dios. En el sentido más amplio, el militante de la iglesia también incluye a personas malvadas e hipócritas. 56

Bullinger enfatizó el papel esencial de la Palabra de Dios, que crea y preserva la iglesia. Sus ministros deben ser fieles a la Palabra; no poseen autoridad aparte de ello. La iglesia invisible no se equivoca, pero la iglesia visible puede caer en falsas enseñanzas a veces. 57Estas posiciones fueron afirmadas en su Segunda Confesión Helvética (1562, 1566). Allí Bullinger distinguió a la iglesia universal de las iglesias particulares de tiempos y lugares específicos. Esta confesión reunió designaciones bíblicas para la iglesia: el hogar del Dios vivo, la virgen y la novia de Cristo, su rebaño de ovejas y el cuerpo de Cristo, del cual él es la Cabeza. Bullinger compartió la convicción de todos los reformadores de que fuera de la iglesia no hay salvación, mientras que dentro de la iglesia visible hay muchos hipócritas que no están entre los salvos. Los ritos externos no determinan la legitimidad de la iglesia. 58

Bullinger consideró que el magistrado civil ejercía un "papel fundamental como el poder supremo de gobierno en el ordenamiento de la religión en el reino". Sus puntos de vista no solo continuaron el modelo

desarrollado bajo Zwingli en Zúrich sino que también influyeron en el desarrollo del ejercicio del poder real en el interior. la iglesia anglicana [59]

Aunque Zwinglio y Bullinger sí aconsejaron a las autoridades municipales en el ejercicio de la disciplina de la iglesia, incluida la excomunión, Bullinger no incluyó la disciplina entre las marcas externas de la iglesia. Puso solo dos en sus *Décadas* : "Predicación sincera de la Palabra de Dios y la participación legítima de los sacramentos de Cristo". Observó que algunos agregarían "el estudio de la piedad y la unidad, la paciencia en la aflicción y el llamamiento del nombre de Dios por Cristo". . ” [60] Sin embargo, aquellos que confían en Cristo pero están privados de participar en la predicación y los sacramentos permanecen en la compañía de la iglesia. Bullinger también enseñó que los creyentes poseen marcas internas, "la comunión con el Espíritu de Dios, una fe sincera y una doble caridad", que los vincula con Cristo, su Cabeza y todos los miembros de su cuerpo. [61] La Segunda Confesión Helvética de Bullinger trató el ministerio pastoral en detalle, cimentándolo en la institución de Cristo y enfocando su trabajo en transmitir la Palabra de Dios y ejercer el oficio de llaves, mientras rechazaba la enseñanza papal en el oficio de sacerdote y monje. [62]

Juan calvino en la iglesia

La Reforma paralela que se desarrolló en Ginebra formó su propia comprensión de la iglesia, sin duda con la influencia tanto de Zurich como de Wittenberg. La enseñanza de Juan Calvino sobre la iglesia surgió de su estudio de las Escrituras y su comprensión del pacto que Dios hace con las criaturas humanas. [63] Tomando distintas formas en el Antiguo y el Nuevo Testamento, este pacto se basó en Cristo y se ejecutó a través de la elección de Dios de su pueblo elegido. El pacto estableció al pueblo de Dios, a su iglesia, desde el principio, pero la renovación de la promesa de Dios a Abraham y al éxodo constituyó desarrollos especiales en su trato con su pueblo. [64]

Definir las marcas de la iglesia

Cuando Guillaume Farel estaba introduciendo la Reforma, su manifiesto doctrinal, probablemente preparado con la ayuda de Calvin, confesó que

> Si bien hay una sola iglesia de Jesucristo. . . La necesidad exige que las empresas de los fieles se distribuyan en diferentes lugares. . . . La

> señal adecuada para discernir correctamente a la iglesia de Jesucristo es que su santo evangelio sea predicado, proclamado, escuchado y mantenido pura y fielmente, que sus sacramentos sean administrados adecuadamente, incluso si hay algunas imperfecciones y faltas, como habrá Siempre estar entre los seres humanos. [65]

Nueve años después, Calvino escribió en su Catecismo de la Iglesia de Ginebra que es necesario creer esta enseñanza para evitar que la muerte de Cristo sea inefectiva. La santidad de la iglesia consiste en la justificación que Dios da sobre la base del sacrificio redentor de Cristo. Su santidad aún no es perfecta, ya que "nunca está totalmente purgada de los vestigios del vicio". Las señales visibles marcan la iglesia, pero la iglesia invisible en realidad consiste en "la compañía de aquellos que, por elección secreta, ha adoptado para salvación". . " [66]

Calvino vinculó a la iglesia del Nuevo Testamento estrechamente con el Israel del Antiguo Testamento, continuando la relación de pacto de aquellos a quienes Dios elige como propios. [67] Ató a la iglesia de cerca a la Palabra de Dios y al ministerio de los medios de gracia. "Iglesia" se refiere tanto a la iglesia visible como a la invisible, siendo esta última la elegida de Dios. Calvino acentuó la naturaleza invisible de la asamblea de los santos de Dios al colocarla en el contexto de su lucha contra el Diablo. En este contexto, Satanás ataca no solo con falsas enseñanzas y prácticas engañosas e idólatras, sino también con la persecución física, que los seguidores de Cristo habían experimentado y estaban experimentando en Francia, los Países Bajos, las Islas Británicas, Italia y Europa central. [68]Por lo tanto, los martirologios, un género mucho menos importante para los luteranos (quienes de hecho enfrentaron persecución en algunas áreas pero tenían un refugio relativamente seguro en muchas partes de las tierras alemanas y los reinos nórdicos), desempeñaron un papel importante en la formación de la conciencia y la fidelidad a sus iglesias. De los creyentes reformados. [69] sin embargo, Calvino no incluyó esta persecución en sus marcas de la iglesia; La palabra y los sacramentos identificaron a la iglesia, y él advirtió contra el engaño de aquellos que decían ser la iglesia aparte de estas dos marcas. [70]Donde están presentes en la iglesia visible, los creyentes deben permanecer, incluso si reconocen a personas malvadas dentro de la comunión externa, porque la iglesia en un mundo pecaminoso no se vuelve totalmente pura. En cambio, existe para llevar el mensaje de perdón a los pecadores en ese mundo. [71]

Aunque no era una marca de la iglesia en la visión de Calvin, la disciplina o el ejercicio del poder de las llaves, sí desempeñaba un papel necesario en la vida de la iglesia, ya que proporcionaba un vínculo que mantiene a la congregación unida y preserva a las personas en la fe. Comienza con amonestar en privado a otros creyentes que practican el pecado.Cuando se rechazan tales advertencias, se debe llamar a los testigos, y si eso no funciona, la asamblea de los ancianos debe intentar llevar al pecador al arrepentimiento. Si eso también falla, se debe obedecer el mandato de Cristo de eliminar a los que odian a la iglesia de la congregación, de acuerdo con Mateo 18: 15–17. [72]Tres preocupaciones gobiernan la práctica de esta disciplina: primero, el honor de Dios y su iglesia y la integridad de la Cena del Señor, que puede ser profanada al administrarla indiscriminadamente; segundo, la prevención de que las buenas personas en la iglesia se corrompan; y tercero, el arrepentimiento incluso de los pecadores obstinados. [73]

El contexto de Calvin exigía que los críticos católicos romanos lo acusaran de establecer una iglesia falsa. Jacopo Sadoleto, cardenal y obispo de Carpentras en el sur de Francia, dirigió una invitación al ayuntamiento de Ginebra para que regresara a la obediencia romana cuando se estaba introduciendo allí la Reforma (1539); La respuesta de Calvin expuso su crítica de la iglesia papal, [74] un tema que surge a menudo en sus escritos, incluidos los *Institutos* . En detalle, explicó por qué la obediencia romana se había apartado de la verdadera doctrina y la adoración adecuada, utilizando estas dos marcas de la iglesia como criterios fundamentales para lo que constituye la verdadera iglesia. Roma había reemplazado el ministerio fiel de la Palabra de Dios con un compuesto de mentiras,

> que en parte extingue la luz pura, en parte la ahoga. El sacrilegio más asqueroso ha sido introducido en lugar de la Cena del Señor. La adoración de Dios ha sido deformada por una masa diversa e insoportable de supersticiones. La doctrina, aparte de lo que el cristianismo no puede soportar, ha sido enteramente enterrada y expulsada.

Esto dio lugar a "idolatría, impiedad, ignorancia de Dios y otros tipos de males". [75] Calvin criticó específicamente las prácticas asociadas con el celibato clerical y los votos monásticos. [76]

La política de la iglesia y el estado

La enseñanza bíblica sobre el orden que Dios había tejido en toda su creación formó un marco vital para la comprensión de Calvino de la iglesia y su ministerio. 77 Hizo hincapié en la importancia del ministerio público para la vida de la iglesia. La dispensación de los ministros de los medios de gracia, disciplinados por la Palabra de Dios en las Escrituras, se ubicó en el centro de todo lo que la iglesia es y hace. 78 La autoridad conciliar descansaba sola en las Escrituras; cuando los concilios enseñaban lo contrario a las Escrituras, sus decretos debían ser ignorados. 79 Cristo es, de hecho, el jefe de la iglesia, pero él designa a sus embajadores para que sirvan de vínculo para la congregación. Como el principal tendón del cuerpo de Cristo y los principales siervos en su reino, 80los ministros mantienen unida a la iglesia al dispensar y distribuir los dones de Dios a la iglesia y así preservar su unidad en la Palabra de Dios. 81

La iglesia de Ginebra creó una forma específica de gobierno eclesiástico que caracterizó a muchas iglesias reformadas (aunque no todas), una forma que surgió de su actividad misionera. Dios llamó a los pastores "para proclamar la Palabra de Dios, para instruir, amonestar, exhortar y censurar, tanto en público como en privado, para administrar los sacramentos y para imponer correcciones fraternales junto con los ancianos y colegas". El segundo orden de gobierno fueron los maestros, quienes debían instruir a los fieles "en la verdadera doctrina, a fin de que la pureza del evangelio no se corrompa ni por la ignorancia ni por las malas opiniones". Esta oficina incluyó a los profesores de teología (en particular a los estudios bíblicos) ya los que "enseñan a los pequeños". niños "." Supervisión de la vida de todos ", la admonición y la corrección fraterna eran los deberes de los ancianos, el tercer orden del gobierno de la iglesia. Diáconos,82

La forma de gobierno de la iglesia de Ginebra se enfrentó a un desafío en 1562 cuando Jean Morély, el señor de Villiers, un laico francés, comenzó a argumentar que la autoridad para ejercer la verdadera disciplina descansa en todo el cuerpo de creyentes en lugar de los ancianos y el consistorio. El debate se prolongó durante una década dentro del calvinismo francés 83 , y aunque la mayoría de las iglesias calvinistas adoptaron el modelo genovés con modificaciones adecuadas a sus situaciones específicas, algunos discípulos de la teología genevana vivían dentro de otros sistemas, como la jerarquía episcopal de la Iglesia de Inglaterra. En tierras más allá de Alemania, las iglesias calvinistas desarrollaron estructuras más grandes, organizándose en presbiterios y sínodos. 84

En contraste con Zurich, que colocó el poder para ejecutar la disciplina y administrar los asuntos de la iglesia en manos del gobierno municipal, Ginebra, bajo la dirección de Calvin, reservó el poder sobre la enseñanza y la disciplina para el consistorio de la iglesia, aunque trató de mantener una relación de consenso. entre la iglesia y el gobierno secular, 85 que, según Calvino, Dios había ordenado. Dios había establecido dos reinos o gobiernos, uno para la administración de los asuntos de este mundo, el otro para proclamar la Palabra de Dios y servir a las necesidades espirituales de las personas elegidas. 86 Mientras criticaba duramente el ejercicio tiránico del poder político, insistió en que los sujetos obedecieran a la autoridad legítimamente establecida, incluso cuando los gobernantes abusaban de su poder, 87 Compartiendo la preocupación por el orden público común de su época.

Cuando las iglesias reformadas se establecieron más allá de Zurich y Ginebra, revelaron diferentes combinaciones de los énfasis de Bullinger y Calvin, pero la influencia de las doctrinas de la iglesia sostenidas por cada uno formó la confesión con respecto a este artículo de fe, con varios énfasis tomados de la Tradiciones suizas. La Palabra de Dios produjo la única iglesia universal; Cristo y el Espíritu Santo lo gobiernan y lo preservan, incluso cuando parece que solo un remanente persiste en la fidelidad, porque los miembros infieles de la iglesia y sus oponentes directos luchan contra su verdad. Dios nombra a los siervos de su Palabra, aunque las confesiones difieren sobre si prescribir el orden completo de cuatro oficios. 88

Las iglesias reformadas prestaron especial atención a las formas de política, pero todas anclaron sus eclesiologías en la proclamación adecuada de la Palabra de Dios y el uso correcto de los sacramentos. Por lo tanto, el ministerio público de la iglesia y su vida de adoración ganaron cuidadosa atención en su enseñanza pública como elementos necesarios de la vida común del pueblo de Dios.

Enseñanzas anglicanas sobre la iglesia

Cuando el rey Enrique VIII declaró la independencia de la iglesia inglesa de Roma en 1532, su acción se asemejó a movimientos que protegían a las iglesias nacionales del poder papal en varios puntos de la Edad Media en Inglaterra, Francia y otras tierras. Sin embargo, en el contexto de la Reforma protestante en el continente, su movimiento finalmente tomó una forma más radical y permanente, a pesar de que esa dirección futura

no fue inmediatamente aparente e incluso fue contraria a las intenciones del rey. Henry buscó el menor cambio sustancial posible en la enseñanza y la vida de la iglesia, satisfecho como estaba, en general, con la piedad y la doctrina con que había sido educado. [89]Los nombramientos reales de los obispos a raíz de la declaración de independencia de Enrique VIII aseguraron que la corona desempeñó un papel importante en la vida eclesiástica inglesa, aunque los llamados puritanos aseguraron que las actividades piadosas y animadas continuaran al borde del control episcopal o simplemente más allá En las últimas décadas del siglo XVI. [90]Con la ascensión de Eduardo VI en 1547, la definición pública de la fe y la enseñanza cristianas cambió dramáticamente, aunque la forma episcopal del gobierno de la iglesia y el control real de la iglesia, así como muchos elementos en la liturgia y el ritual de la iglesia, no lo hicieron. Los Cuarenta y dos artículos de 1552–1553 definieron a la iglesia como "una congregación de hombres fieles en los que se predica la Palabra pura de Dios y los sacramentos se deben administrar debidamente de acuerdo con la ordenanza de Cristo". [91] El Libro de oración común, que rápidamente se convirtió en El documento definitorio de la Iglesia de Inglaterra, reformó la liturgia pero dejó su estructura en su lugar. [92]Después del acceso de Elizabeth al trono, su rediseño de la vida de la iglesia legó a la iglesia oficial en inglés un tono moderado e inclusivo, establecido por los obispos, centrado en el Libro de Oración Común, y dirigido al anuncio del evangelio de Jesucristo y un cristiano ordenado. La vida por el bien de toda la nación.

Tal vez en ninguna parte las tensiones entre mantener la integridad doctrinal de la iglesia y mantener sus estrechas conexiones con la sociedad y especialmente su establecimiento político desempeñan un papel más importante en la configuración de la reforma que en Inglaterra. Allí, los defensores de la unidad y el establecimiento de la Iglesia de Inglaterra se enfrentaron con los "puritanos", ya que fueron apodados por sus oponentes. [93] Los puritanos representaban un amplio espectro de aquellos que impulsaron nuevas reformas más allá del Acuerdo isabelino, generalmente alentando una práctica más estricta de la fe, un sistema doctrinal más estrictamente calvinista y la abolición de varios elementos de la práctica medieval, incluida la gobernabilidad episcopal y Una gran cantidad de usos litúrgicos. [94]

En la controversia de amonestación iniciada en 1572, John Whitgift, entonces maestro de Trinity College, Cambridge, defendió el asentamiento moderado que había restablecido a la Iglesia de Inglaterra bajo Elizabeth contra Puritán y pide un retorno a la estricta adhesión a las leyes del Antiguo Testamento, mientras descarta todas las huellas De

práctica medieval que parecía supersticiosa. Thomas Cartwright dirigió la crítica puritana, asistida especialmente por Walter Travers; Ambos eran amigos de Theodore Beza. Propusieron que el control de la vida de la iglesia fuera puesto en manos de los ministros ordenados que formaron un presbiterio regional. A través de la excomunión de los malhechores, se desarrollaría una iglesia pura. Los fieles discípulos de Calvin, Cartwright y Travers permanecieron dentro de la iglesia establecida, aunque otros puritanos formaron grupos independientes.[95] Aunque la mayoría de los puritanos permanecían dentro de la Iglesia de Inglaterra y allí agitaban para una mayor purificación y reforma de la vida, el puritanismo contenía las semillas del separatismo y las iglesias independientes. [96]

Los puritanos se opusieron en diferentes grados al Libro de Oración Común. Todos encontraron en él ciertos acentos medievales para la adoración pura de Dios, pero muchos aceptaron su forma general y, al menos en principio, sus oraciones prescritas. Otros abogaron por la oración libre y el derecho de los ministros individuales a moldear la forma de adoración para sus congregaciones, rechazando cualquier cosa que pudiera alimentar la dependencia supersticiosa en el desempeño ritual de la práctica medieval. La organización de pequeños grupos para la oración y el estudio de la Biblia, una forma de iglesia en la casa, también provocó una feroz oposición del establecimiento. [97]

Los puritanos se aferraron intensamente a la creencia general anglicana de que

> La Iglesia estaba constituida, no por los cristianos de los que estaba compuesta, ni por la sinceridad de su profesión, sino por la pureza de la doctrina públicamente predicada y sostenida por la autoridad, y por la administración y recepción sinceras de los sacramentos, salvaguardada por El ejercicio de la disciplina eclesiástica. . . . El evangelio era buenas noticias de salvación; pero también debía ser obedecido, y obedecido universalmente.

Los puritanos buscaban no solo la tolerancia de sus propias conciencias, sino la pureza de toda la iglesia y la finalización de su reforma. [98] Asociada con esa pureza estaba el gobierno de la iglesia, no por los obispos, sino por un sistema de presbiterios que mostraba una influencia significativa de Ginebra. [99] En 1645, un *libro de disciplina.*apareció en forma impresa, una obra supuestamente encontrada en un manuscrito en la biblioteca de Thomas Cartwright. El programa del libro ya había circulado en las décadas de 1570 y 1580 en el círculo alrededor de Travers y Cartwright. En contraste con el sistema

episcopal, propuso una forma sinódica de gobierno de la iglesia, independiente del trono, que administra los asuntos de la iglesia a través de una organización presbiteriana a nivel congregacional, con reuniones de pastores y ancianos representativos en clases para tratar los asuntos de la Iglesia. Iglesia nacional entera. [100] El establecimiento reaccionó vigorosamente con su crítica.

En las décadas de 1580 y 1590, Richard Hooker surgió como defensor de la política episcopal, el Libro de Oración Común y una estrecha relación de trabajo entre la iglesia y el estado. Distinguía las dimensiones visibles de la iglesia de sus dimensiones místicas. El cuerpo místico de Cristo, dijo, no puede ser identificado a través de la especulación sobre la elección. Dios conoce a los elegidos, pero los cristianos deben considerar a los que participan en la adoración y los sacramentos como verdaderos hermanos y hermanas en Cristo. [101]

Las tensiones no resueltas y persistentes aumentaron en las confrontaciones entre los puritanos y otros anglicanos bajo el Arzobispo Laud y culminaron en una guerra civil a mediados del siglo XVII. Estos desarrollos llevaron gradualmente a la apertura de la tolerancia y la aceptación por parte de la sociedad de una variedad de iglesias libres junto con la iglesia establecida, alterando así la cara pública de la iglesia en la era moderna.

Enseñanzas anabaptistas y espiritistas sobre la iglesia

Los anabaptistas ocuparon una amplia gama de posiciones sobre muchos temas, pero la mayoría afirmó que la iglesia no era más que un remanente y consistía en aquellos que se habían comprometido con Dios y se mantenían fieles a él en obediencia a su ley en la vida diaria. [102] Dennis Bollinger concluye que "los anabaptistas eclesiales dieron prioridad a su desarrollo de la eclesiología implícita. . . . Se concentraron, con la virtual exclusión de la mayoría de las otras doctrinas, en la discusión de la naturaleza, función y estructura de la iglesia local " [103].Al usar gran parte de la terminología de los credos antiguos y de la eclesiología luterana y reformada, los anabaptistas toleraron la cizaña entre el trigo con mucho menos gusto; El ejercicio más estricto de la disciplina marcó sus comunidades. Los Artículos de Schleitheim de Michael Sattler, compuestos en febrero de 1527, resumen

las creencias del sur de Alemania y Suiza de aquellos que continuaban una tradición de protestas basadas en una definición de cristianismo biblicista, moralista, antisacramental, anticlerical y milenaria.Sus siete artículos no trataron la doctrina de la iglesia como tal, sino que enseñaron que aquellos que han sido llamados por Dios a una fe común, el bautismo, el Espíritu y el cuerpo (Efesios 4: 3–6) deben separarse del mal y de la fe. maldad. Los infieles son "una gran abominación delante de Dios", y por eso Cristo debe ser separado de Belial, Incluyendo “todas las obras y adoraciones popish y anti-popish, reuniones y servicios, casas de bebedores, asuntos cívicos, compromisos hechos en la incredulidad. . . toda la injusticia en el mundo ". Los hijos de Dios también deben retirarse de Babilonia y Egipto" para que no seamos partícipes del dolor y el sufrimiento que el Señor traerá sobre ellos ". Los pastores deben" leer, amonestar y enseñar, advertir, disciplinar , excomulgar, dirigir en oración por la promoción de todos los hermanos y hermanas, levantar el pan cuando se va a romper, y en todo cuidar el cuerpo de Cristo ". Esta enseñanza estableció a la congregación local como una" comunidad hermenéutica, en que las escrituras debían ser leídas e interpretadas ”, y vividas.[104] La eclesiología revolucionaria del reino de Münster, que presumía abarcar a toda la sociedad de la ciudad, era una excepción singular a la organización anabaptista de la iglesia. [105]

La disciplina de estos verdaderos creyentes formó una parte importante de la vida de la comunidad. Aquellos que "se han entregado al Señor, a caminar en sus mandamientos, y que son bautizados en el cuerpo de Cristo y se les llama hermanos o hermanas", deben ser amonestados dos veces en secreto si son inadvertidamente superados por el pecado. Si no se arrepienten, deben ser disciplinados abiertamente y luego prohibidos de acuerdo con el mandato de Cristo en Mateo 18. Esto debe hacerse "para que podamos romper y comer un pan, con una sola mente y en un solo amor". [106]

La *cuenta de la fe*(1528), de Baltasar Hubmaier, contemporáneo de Sattler, también hizo hincapié en la disciplina en el núcleo de la vida congregacional. Sin usar los términos "visible" e "invisible", distinguió a "todas las personas que están reunidas y unidas en un Dios, un Señor, una fe, un bautismo, y que confiesan esta fe,. . . la iglesia cristiana de cuerpo entero y la comunidad de santos reunidos solo en el Espíritu de Dios "del" grupo o parroquia particular y externa, que pertenece a un pastor u obispo, que se reúne para la enseñanza, el bautismo y la cena . ”Ambos son llamados a atar y desatar pecados. Pero la iglesia particular puede errar, como lo hizo la iglesia papal. La confesión verbal de que

Jesús es Cristo es el fundamento de la iglesia. En la comunidad de creyentes, todos deben ejercer "el poder de la corrección fraterna,[107] Quienes se nieguen a arrepentirse deben ser excluidos, separados de la comunidad, y los cristianos no deben tener ninguna asociación con los que se oponen a la reconciliación con la iglesia o la renuncia al pecado. Aquellos que se arrepienten deben ser recibidos nuevamente en comunión con gozo. [108] Los que permanecen fieles ven su bautismo en agua como la confirmación de la fe de la iglesia, y la iglesia, por lo tanto, tiene la obligación de llamar a los creyentes al arrepentimiento cuando se rompen los votos de fe. [109]

Otra expresión del énfasis en separar a la iglesia de la sociedad y especialmente de los gobiernos seculares porque tal asociación corrompería a los creyentes (aunque Dios había ordenado tal poder coercitivo para preservar un mundo pecaminoso) se encuentra en la obra de Peter Riedemann, quien sintetizó la teología de los hutteritas. Riedemann compuso un argumento y un programa estrictos e incisivos para separar a los miembros de la iglesia de las malas influencias de la sociedad y ayudarles a practicar la vida cristiana devota. [110]

En su mayor parte, los anabaptistas no formaron organizaciones eclesiásticas más grandes fácilmente, aunque los hutteristas y menonitas, por ejemplo, formaron comunidades que conectan a personas de ideas afines que han mantenido una membresía sustancial a lo largo de los siglos.

Conclusión

Si bien los reformadores del siglo xvi diferían en temas eclesiológicos significativos, todos estuvieron de acuerdo en que la Palabra de Dios estaba en el centro de la vida de la iglesia, determinó su naturaleza y prescribió sus actividades. Estuvieron de acuerdo con el significado de los sacramentos, aunque tenían entendimientos radicalmente diferentes de la relación entre el bautismo y la Cena del Señor con la fe de los creyentes y la Palabra de Dios. Sus diferencias con respecto a la política provocaron debates agudos, y vieron la relación entre la iglesia y la sociedad, en particular el gobierno secular, de maneras considerablemente divergentes, especialmente en relación con la asistencia de esta última a la iglesia en asuntos tales como la disciplina. No obstante, todos definieron la naturaleza de la iglesia como

la asamblea de creyentes que escuchan a Cristo y confían en él, viviendo en obediencia a su plan para la vida humana. Todos profesaron que la Palabra de Dios gobierna a la comunidad de fieles de Cristo. Estas convicciones gobernaron las reacciones protestantes contra la definición medieval de la iglesia en términos de ritual, centrada en la misa, y en términos de jerarquía, gobierno por el Papa y los obispos leales a él. De esa crítica de las creencias y prácticas medievales y de la convicción complementaria de la centralidad de proclamar el evangelio de Cristo, surgieron las doctrinas de la iglesia que dieron forma a las percepciones modernas de la iglesia y la vida cristiana.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Bray, Gerald L., ed. *Documentos de la Reforma Inglesa* . Cambridge: Clarke, 1994.

Bromiley, GW, ed. *Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas* . Biblioteca de clásicos cristianos 24. Filadelfia: Westminster, 1953.

Chemnitz, Martin. *El examen del Concilio de Trento, Parte I* . Traducido por Fred Kramer. St. Louis, MO: Concordia, 1971.

Cummings, Brian, ed *. El libro de la oración común, Los textos de 1549, 1559 y 1562* . Oxford: Oxford University Press, 2011.

Hubmaier, Balthasar. *Schriften* . Editado por Gunnar Westin y Torsten Bergsten. Gütersloh: Mohn, 1962.

Janz, Denis, trad. *Tres catequismos de la reforma: católico, anabaptista, luterano* . Textos y estudios en religión 13. Nueva York: Mellen, 1982.

Melanchthon, Philipp. *Loci theologici* . Traducido por JAO Preus. St. Louis, MO: Concordia, 1989.

Noll, Mark A., ed. *Confesiones y Catecismos de la Reforma* . Grand Rapids, MI: Baker, 1991.

Fuentes secundarias

Avis paul *El anglicanismo y la iglesia cristiana: los recursos teológicos en perspectiva histórica* . 2ª ed. Nueva York: T&T Clark, 2002.

Bagchi, David VN *Los primeros opositores de Lutero: los controvertidos católicos, 1518-1525* . Minneapolis: Fortaleza, 1991.

Bernard, GW *La reforma del rey: Enrique VIII y la remodelación de la Iglesia inglesa* . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2005.

Negro, Antony. *Consejo y comuna: El movimiento conciliar y la herencia del siglo XV* . Londres: Burns & Oates, 1979.

Bollinger, Dennis E. *Eclesiología anabaptista de primera generación, 1525–1561: un estudio de fuentes suizas, alemanas y holandesas* . Lewiston, Nueva York: Mellen, 2008.

Collinson, Patrick. *La religión de los protestantes: La iglesia en la sociedad inglesa, 1559-1625* . Oxford: Clarendon, 1982.

Daniel, David P. "Lutero en la Iglesia". En *El Manual de Oxford de la Teología de Martín Lutero* , editado por Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka, 333–52. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Estes, James M. La *paz, el orden y la gloria de Dios: la autoridad secular y la iglesia en el pensamiento de Lutero y Melanchthon, 1518–1559* . Estudios sobre tradiciones medievales y de reforma 111. Leiden: Brill, 2005.

Foxgrover, David, ed. *Calvino y la Iglesia: trabajos presentados en el 13 ° Coloquio de la Sociedad de Estudios de Calvino, del 24 al 26 de mayo de 2001* . Grand Rapids, MI: CRC, 2002.

Gamble, Richard C., ed. *La eclesiología de Calvin: sacramentos y diáconos* . Vol. 10 de los *artículos sobre calvin y calvinismo* . Nueva York: Garland, 1992.

Hendrix, Scott H. *Ecclesia en Via. Desarrollos eclesiológicos en la exégesis de los salmos medievales y la* dictata super psalterium *(1513-1515) de Martín Lutero* . Londres: Brill, 1974.

———. *Lutero y el papado: etapas en un conflicto de reforma* . Filadelfia: Fortaleza, 1981.

Kingdon, Robert M. *Geneva y la consolidación del movimiento protestante francés, 1564-1572* . Madison: University of Wisconsin Press, 1967.

Kirby, WJ Torrance. *La conexión de Zurich y la teología política Tudor* . Estudios en la historia de las tradiciones cristianas 131. Leiden: Brill, 2007.

Kolb, Robert. "Lutero sobre los campesinos y los príncipes". *Lutheran Quarterly* 23, no. 2 (2009): 125-46.

———. "El ministerio en Martín Lutero y las confesiones luteranas". *Llamados y ordenados: Perspectivas luteranas sobre la oficina del ministerio* , ed. Todd Nichol y Marc Kolden, 49–66. Minneapolis: Fortaleza, 1990.

Lathrop, Gordon W. y Timothy J. Wengert. *Asamblea cristiana: Marcas de la Iglesia en una época pluralista* . Minneapolis: Fortaleza, 2004.

Lindberg, Carter. "La piedad, la oración y la adoración según la visión de Lutero de la vida cotidiana". *El Manual de Oxford de la Teología de Martin Lutero* , editado por Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka, 414–26. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Procter, Francis y Walter Howard Frere. *Una nueva historia del libro de oración común* . Londres: Macmillan, 1949.

Solt, Leo F. *Iglesia y Estado en la antigua Inglaterra moderna, 1509-1640* . Nueva York: Oxford University Press, 1990.

Spinka, Matthew. *El concepto de la iglesia de John Hus* . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

Stadtwald, Kurt. *Papas romanos y patriotas alemanes: antipapalismo en la política del movimiento humanista alemán de Gregor Heimburg a Martin Luther* . Ginebra: Droz, 1996.

Thompson, WDJ Cargill. *El pensamiento político de Martín Lutero* . Sussex: Harvester, 1984.

Vajta, Vilmos. *Lutero sobre la adoración: una interpretación* . Filadelfia: Muhlenberg, 1958.

VanDrunen, David. *La ley natural y los dos reinos: un estudio en el desarrollo del pensamiento social reformado* . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010.

Walton, *la teocracia de* Robert C. *Zwingli* . Toronto: Prensa de la Universidad de Toronto, 1967.

Wolgast, Eike. “El tratamiento de Lutero de la vida política y social”. En *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology* , editado por Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka, 397–413. Oxford: Oxford University Press, 2014.

---

1 . Bernhard Alfred R. Felmberg, *Die Ablasstheologie Kardinal Cajetans (1469–1534)* , Estudios sobre el pensamiento medieval y reformista 66 (Leiden: Brill, 1998).

2 . David VN Bagchi, *los primeros opositores de Lutero: los controvertidos católicos, 1518–1525* (Minneapolis: Fortress, 1991), 265.

3 . Martin Luther, "Disputación de Heidelberg", WA 1: 353–74; *LW* 31: 35–70.

4 . En este momento, la discusión occidental sobre la doctrina de la iglesia todavía estaba formada significativamente por la disputa entre conciliaristas y curialistas. Los conciliaristas habían promovido un papel poderoso para los consejos en el gobierno de la iglesia, y bajo su liderazgo, el Gran Cisma Occidental se puso fin al Concilio de Constanza en 1414–1418. El gobierno papal reunido apoyó la posición curialista, que defendió la concentración de poder en el papado y su curia. A lo largo del siglo XV, los curialistas silenciaron en gran medida a los conciliaristas, incluso si Lutero intentó inicialmente promover su llamamiento a la reforma con un llamamiento a un consejo.

5 . Ninian Smart, *Worldviews: Exploraciones interculturales de creencias humanas* (Nueva York: Scribner, 1983), esp. 79-95.

6 . Matthew Spinka, *John Hus 'Concept of the Church* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966); Antony Black, *Consejo y Comuna: El movimiento conciliar y la herencia del siglo XV* (Londres: Burns & Oates, 1979); Karl Binder, *Konzilsgedanken bei Kardinal Juan de Torquemada OP* (Viena: Dom, 1976).

7 . Kurt Stadtwald, *los papas romanos y los patriotas alemanes: el antipapalismo en la política del movimiento humanista alemán de Gregor Heimburg a Martin Luther* (Ginebra: Droz, 1996); Götz-Rüdiger Tewes, *Die römische Kurie und die europäischen Länder am Vorabend der Reformation* (Tübingen: Niemeyer, 2001).

8 . *BSELK* 777; Robert Kolb y Timothy J. Wengert, eds., *The Book of Concord: Las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana* , trad. Charles P. Arand et al. (Minneapolis: Fortaleza, 2000), 324-25. Para una descripción general de la eclesiología de Lutero, vea David P. Daniel, "Lutero sobre la Iglesia", en *El Manual de Oxford de la Teología de Martín Lutero* , ed. Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 333–52.

9 . *BSELK* 102-3; Kolb y Wengert, *Libro de la Concordia* , 42–43.

10 . Con respecto a los intentos de Melanchthon de promover la unidad cristiana, vea a Irene Dingel, "Paráfrasis de Melanchthon de la Confesión de Augsburgo, 1534 y 1536, al servicio de la Liga Smalcald", en Irene Dingel, Robert Kolb,

Nicole Kuropka y Timothy J. Wengert, *Philip Melanchthon: Teólogo en el aula, la confesión y la controversia* , Refo500 Academic Studies 7 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012), 104–22.

11 . Robert C. Schultz, "Un análisis de la confesión de Augsburgo, artículo VII, 2 en su contexto histórico, mayo y junio de 1530", *SCJ* 11, no. 3 (1980): 25-35.

12 . *BSELK* 102/103, 408–17; Kolb y Wengert, *Libro de la Concordia* , 42/43, 179. En su *Loci Communes* (1543), Melanchthon dedicó una sección más larga a refutar el rechazo donatista de la objetividad de la Palabra de Dios, aparte de la calificación moral o doctrinal del ministro de la Palabra. *Melanchthons Werke en Auswahl,* ed. Robert Stupperich, vol. 2, bk. 1 (Gütersloh: Gerd Mohn, 1951–1975), 487–92; *Loci Communes 1543* , trad. JAO Preus (St. Louis, MO: Concordia, 1992), 135–37.

13 . Melanchthon, *Melanchthons Werke en Auswahl* , vol. 2, bk. 1 (Gerd Mohn), 474–97, *Loci Communes 1543* , 131–38.

14 . Gordon W. Lathrop y Timothy J. Wengert, *Asamblea Cristiana: Marcas de la Iglesia en una Era Pluralista* (Minneapolis: Fortress, 2004), 20–21.

15 . Martin Luther, *Sobre los Concilios y la Iglesia* (1539), WA 50: 625.33, 643.37; *LW* 41: 145–67.

16 . Martin Luther, *Lectures on Psalm 90* (1534), WA, vol. 40, bk. 3, 506.7–31; *LW* 13:90.

17 . Martin Luther, "Jueves Santo Sermón" (1538), WA 46: 285.7-10.

18 . Martin Luther, *contra Hans Wurst* , WA 51: 477.28–486.22; *LW* 41: 194–98.

19 . *Melanchthons Werke en Auswahl* , vol. 2, bk. 1 (Gerd Mohn), 492–97, *Loci Communes* , 137–38.

20 . Martin Chemnitz, *Examen del Concilio de Trento, Parte I* , trad. Fred Kramer (St. Louis, MO: Concordia, 1971), 31.

21 . Martin Chemnitz, *Loci Theologici, Partes 2–3* , trans. JAO Preus, vol. 8 de *las Obras* de *Chemnitz* (St. Louis, MO: Concordia, 2008), 695.

22 . La acusación de que los luteranos del siglo XVI no tenían ningún sentido de la misión de la iglesia hacia otras naciones no es cierta. Cf. Robert Kolb, "Reforma de los luteranos de la reforma tardía en misión y confesión", *LQ* 20, no. 1 (2006): 26–43.

23 . Chemnitz, *Loci Theologici* , en *las Obras de Chemnitz* , 8: 695–98.

24 . Sobre el desarrollo de la eclesiología de Lutero en los primeros años de su carrera, vea a Scott H. Hendrix, *Ecclesia in Via: Evolución eclesiológica en la exégesis de los salmos medievales y* Dictata super Psalterium *(1513–1515) de Martin Luther* (Londres: Brill, 1974), y Carl-Axel Aurelius, *Verborgene Kirche: Luthers Kirchenverständnis en Streitschriften und Exegese, 1519–1521* (Hannover: Lutherisches Verlags-Haus, 1983).

25 . Peter Brunner, *Nikolaus von Amsdorf y Bischof von Naumburg: Eine Untersuchung zur Gestalt des evangelischen Bischofamtes in der Reformationszeit* (Gütersloh: Mohn, 1961).

26 . Martín Lutero, *que una asamblea o congregación cristiana tiene el derecho y el poder de juzgar toda la enseñanza y de llamar, nombrar y despedir a los maestros. . .* (1523), WA 11: 408-16; *LW* 39: 305–14.

27 . Scott H. Hendrix, *Lutero y el papado: etapas en un conflicto de reforma* (Filadelfia: Fortaleza, 1981).

28 . Eike Wolgast, "El tratamiento de Lutero de la vida política y social", en Kolb, Dingel y Batka, *Oxford Handbook of Luther's Theology* , 397–413; James M. Estes, La *paz, el orden y la gloria de Dios: Autoridad secular y la Iglesia en el pensamiento de Lutero y Melanchthon, 1518–1559* , Estudios sobre tradiciones medievales y de reforma 111 (Leiden: Brill, 2005).

29 . Robert Kolb, "Lutero sobre campesinos y príncipes", *LQ* 23, no. 2 (2009): 125-46.

30 . WDJ Cargill Thompson, *El pensamiento político de Martin Luther* (Sussex: Harvester, 1984), 119–54.

31 . Vilmos Vajta, *Lutero sobre la adoración: una interpretación* (Filadelfia: Muhlenberg, 1958); Carter Lindberg, "Piedad, oración y adoración según la visión de Lutero de la vida cotidiana", en Kolb, Dingel y Batka, *Manual de Oxford de Teología de Lutero* , 414–26.

32 . Martin Luther, "La misa alemana" (1526), WA 19: 78.26–27; *LW* 53:68.

33 . Martin Luther, "Una orden de misa y comunión" (1523), WA 12: 213.9–11; *LW* 53:28.

34 . Ibid., WA 12: 206.15-209.10; *LW* 53: 20–23.

35 . Lutero, "La misa alemana" (1526), WA 19: 75.3–30; *LW* 53: 63–64.

36 . Robert Kolb, "El ministerio en Martín Lutero y las confesiones luteranas", en *Llamados y ordenados: Perspectivas luteranas sobre la oficina del ministerio* , ed. Todd Nichol y Marc Kolden (Minneapolis: Fortress, 1990), 49–66.

37 . Martin Luther, "Sermón sobre Mateo 9: 1–8" (1526), WA, vol. 10, bk. 1, 412-14; *Sermones de Martín Lutero* , ed. John Nicholas Lenker (1905; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 5: 209; cf. WA 19: 13–15; *LW* 36: 359; WA 45: 540.14–23; *LW* 24: 87–88; WA 47: 297.36–298.14; WA 44: 712.33–36, 713.5–8; *LW* 8: 183; WA 44: 95.41–46; *LW* 6: 128.

38 . *BSELK* 186–91; Kolb y Wengert, *Libro de la Concordia* , 92–93.

39 . *BSELK* 489–90, 822–825; Kolb y Wengert, *Libro de la Concordia* , 340–41.

40 . Véase, por ejemplo, Luther's *Against Infiltrating and Clandestine Predicers* (1532), WA, vol. 30, bk. 3, 518-27; *LW* 40: 383–94; y el artículo 14 de la Confesión de Augsburgo de Melanchthon, *BSELK 108-11* ; Kolb y Wengert, *Libro de la Concordia* , 46–47. Cf. también Chemnitz sobre el tema, *Loci Theologici, Partes 2–3* , en *las Obras de Chemnitz* , 8: 698, cf. 8: 698–719; y *Ministerio, Palabra y Sacramentos: Un Enchiridion* , trans. Luther Poellot (St. Louis, MO: Concordia, 1981). Melanchthon inventó este género con su *Examen ordinandum* (1552), *Melanchthons Werke in Auswahl.*(Gerd Mohn), 6: 168–259; ver 6: 212-21 sobre "La Iglesia". Chemnitz no había abandonado el sacerdocio de todos los creyentes, sino que se oponía a aquellos que decían poder predicar públicamente sin un llamado ordenado de la iglesia, explicó 1

Pet. 2: 9 como sigue: "Todos los cristianos son sacerdotes, no es que todos deben cumplir la función del ministerio público de manera promiscua, sin un llamado específico, sino que deben ofrecer sacrificios espirituales" ("sacrificios espirituales" aludiendo a 1 Ped. 2 : 5 y descrito en Romanos 12: 1; Hebreos 13: 15–16). Deben hablar la Palabra de Dios en el hogar y entre los amigos, consolarse mutuamente y confesar el Evangelio, pero no deben asumir los deberes públicos de la oficina pastoral.

41 . "Confesión Tetrapolitana", en James T. Dennison Jr., editor, *Confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII en la traducción al inglés* , vol. 1, *1523–1552* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008), 154–58.

42 . Ibid., 1: 156–58.

43 . Ibid., 1: 154–56.

44 . WP Stephens, *El Espíritu Santo en la teología de Martin Bucer* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 156–66.

45 . Volkmar Ortmann, *Reformation and Einheit der Kirche: Martin Bucers Einigungsbemühungen bei den Religionsgesprächen en Leipzig, Hagenau, Worms und Regensburg, 1539–1541* (Mainz: Zabern, 2001).

46 . J. Wayne Baker, *Heinrich Bullinger y The Covenant: The Other Reformed Tradition* (Atenas: Ohio University Press, 1980), 1-19.

47 . WP Stephens, *La teología de Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986), 260–70.

48 . Huldrych Zwingli, *Una exposición de la fe* , en *Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas* , ed. GW Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 265–66.

49 . *BSRK* , 84–86.

50 . Stephens, *Teología de Zwinglio* , 274–81.

51 . Charles Garside, *Zwingli y las Artes* (New Haven, CT: Yale University Press, 1966).

52 . Zwinglio, *Exposición de la fe* , en *Zwinglio y Bullinger* , 266; cf. Stephens, *Teología de Zwinglio* , 270–74.

53 . Robert C. Walton, *Theocracy de Zwingli* (Toronto: University of Toronto Press, 1967), 291, y Passim.

54 . Bullinger, "De la Santa Iglesia Católica", en *Zwingli y Bullinger* , 289.

55 . Baker, *Bullinger y el Pacto* , 27-106.

56 . Bullinger, “Iglesia católica santa”, en *Zwingli y Bullinger* , 288–99. Véase Peter Opitz, *Heinrich Bullinger y Theologe: Eine Studie zu den "Dekaden"* (Zurich: TVZ, 2004), 417–61.

57 . Bullinger, “Iglesia católica santa”, en *Zwingli y Bullinger* , 314–25.

58 . *BSRK* , 195–99.

59 . WJ Torrance Kirby, *The Zurich Connection y Tudor Political Theology* , Estudios en la historia de las tradiciones cristianas 131 (Leiden: Brill, 2007), 25–57, 203–33. Kirby muestra una influencia continua del círculo de Zurich en las obras de Peter Martyr Vermigli también. Ibid., 59–202.

60 . Bullinger, “Iglesia católica santa”, en *Zwingli y Bullinger* , 299–304.

61 . Ibid., 304–7.

62 . *BSRK* , 200–205.

63 . Ver Georg Plasger, "Kirche" y Robert M. Kingdon, "Kirche und Obrigkeit", en *Calvin Handbuch* , ed. Herman J. Selderhuis (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 317–25, 349–55.

64 . Benjamin Charles Milner Jr., *Doctrina de la Iglesia de Calvin* , Estudios en la Historia del Pensamiento Cristiano 5 (Leiden: Brill, 1970), 71–98. Vea el resumen de los debates sobre el concepto de Calvin del pacto en Baker, *Bullinger and the Covenant* , 193–215.

65 . *BSRK* , 115; *Calvino: Tratados teológicos* , trad. JKS Reid, LCC 22 (Filadelfia: Westminster, 1961), 31. Cf. Milner, *la Doctrina de Calvin* , 99-133.

66 . *BSRK* , 125-26; *Calvino: Tratados teológicos* , 102-3. Cf. David Foxgrover, ed., *Calvin y la Iglesia: Trabajos presentados en el 13 ° Coloquio de la Calvin Studies Society, 24-26 de mayo de 2001* (Grand Rapids, MI: CRC, 2002); Richard C. Gamble, ed., *Ecclesiology de Calvin: Sacraments and Deacons* , vol. 10 de los *artículos sobre Calvin y Calvinismo* (Nueva York: Garland, 1992). Cf. también Jan Rohls, *Theierie reformierter Bekenntnisschriften: Von Zürich bis Barmen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987), 198–210.

67 . Hermann J. Selderhuis, "Iglesia en el escenario: la eclesiología dinámica de Calvin", en Foxgrover, *Calvin y la Iglesia* , 46–64.

68 . Calvin, *Institutos* , 4.1.1–4.

69 . Sobre todo, *Actiones et Monumenta Martyrum de* Jean Crespin . . . (Ginebra: Crespin, 1560); John Foxe, *Commentarii rerum ecclesia gestarum. . .* (Estrasburgo: Rihel, 1554); Foxe, *rerum en ecclesia gestarum. . .* (Basilea: Brylinger y Oporinus, 1559); Zorro, *actos y monumentos de estos últimos y peligrosos días. . .* (Londres: John Daye, 1563); y Adrian van Haemstede, *De Geschiedenesse ende de doot der vromer Martelanen. . .* (Emden ?, 1559). Cf. Jean François Gilmont, *Jean Crespin, un* miembro del informe *del siglo XVII* (Ginebra: Droz, 1981), JF Mozley, *John Foxe y His Book* (Londres: SPCK, 1940); William Haller,*The Elect Nation: El significado y la relevancia del Libro de los Mártires de Foxe* (Nueva York: Harper & Row, 1963); Fredrik Pijper, *Martelaarsboek* ('s Gravenhage: Nijhoff, 1924). Para los anabaptistas, el martirologio era la forma más significativa de expresión piadosa; vea Brad S. Gregory, "El martirio anabaptista: imperativos, experiencia y memorización", en *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700* , ed. John D. Roth y James M. Stayer, Compañero de Brill a la Tradición Cristiana 6 (Leiden: Brill, 2007), 467–506. Para una descripción completa, vea Brad

Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom en la Europa moderna temprana* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

70 . Calvin, *Institutos* , 4.1.7-13.

71 . Ibid., 4.1.14-25.

72 . Ibid., 4.1.4–6.

73 . Ibid., 4.12.5; 4.12.10–11.

74 . *CR* 33: 385–416; *Calvino: Tratados teológicos* , 221–56.

75 . Calvin, *Institutos* , 4.2.2; cf. 4.2.1–11.16. Calvino amplió su crítica de la iglesia romana y, sobre todo, del papado en los *Institutos* , 4.5.1–11.16.

76 . Ibid., 4.12.22–13.21.

77 . Milner, *Doctrina de Calvin* , 7–70, 134–63; Alexandre Ganoczy, *Ecclesia Ministrans: Dienende Kirche und Kirchlicher Dienst bei Calvin* (Friburgo: Herder, 1968).

78 . Calvin, *Institutos* , 4.1.4–6.

79 . Ibid., 4.9.1-14.

80 . Milner, *Doctrina de Calvin* , 168–75, 179–89.

81 . Calvin, *Institutos* , 4.3.1–3.

82 . Como se especifica en el borrador de las *Ordenanzas eclesiásticas* de Ginebra, 1541, en *Calvin: Tratados teológicos* , 58–66. Cf. Calvin, *Institutos* , 4.3.4–15.

83 . Robert M. Kingdon, *Ginebra y la consolidación del movimiento protestante francés, 1564-1572* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967), 37-137.

84 . Calvin concedió la libertad de predicar la teología de Ginebra en otras formas. Cf. Kingdon, "Kirche und Obrigkeit", 350.

85 . Ver *Registros del Consistorio de Ginebra en la época de Calvin* , ed. Robert M. Kingdon, Thomas A. Lambert, Isabella M. Watt y Jeffrey R. Watt, trad. M. Wallace McDonald (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2000–).

86 . David VanDrunen, *La ley natural y los dos reinos: un estudio sobre el desarrollo del pensamiento social reformado* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2010), esp. 67–99.

87 . Calvin, *Institutos* , 4.20.1–32; cf. William G. Naphy, "Calvin y el estado en la Ginebra de Calvin", en Foxgrover, *Calvin y la Iglesia* , 13–28.

88 . *BSRK* 229 (*Confessio gallicana* , 1559), 243 (*Confessio belgica*), 256–58 (*Confessio Scotiae* , 1561), 426–44 (*Confessio ungarica* , 1562), 936–37 (*Corte Belydinghe des Gheloofs* , 1566).

89 . GW Bernard, *La reforma del rey: Enrique VIII y la remodelación de la Iglesia inglesa* (New Haven, CT: Yale University Press, 2005).

90 . Leo F. Solt, *Iglesia y Estado en la Inglaterra moderna temprana, 1509-1640* (Nueva York: Oxford University Press, 1990).

91 . Gerald L. Bray, ed., *Documentos de la Reforma inglesa* (Cambridge: Clarke, 1994), 296.

92 . Brian Cummings, ed., *El libro de la oración común, Los textos de 1549, 1559 y 1562* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Charles Hefling y Cynthia Shattuck, editores, *La Guía de Oxford del Libro de Oración Común: Una Encuesta Mundial* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Francis Procter y Walter Howard Frere, *Una nueva historia del libro de oración común* (Londres: Macmillan, 1949).

93 . Patrick Collinson, *Richard Bancroft y el anti-puritanismo isabelino* , Estudios de Cambridge en la historia moderna británica temprana (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 1–5.

94 . Véase, por ejemplo, Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Nueva York: Methuen, 1982); Collinson, *La religión de los protestantes: La Iglesia en la sociedad inglesa, 1559–1625* (Oxford: Clarendon, 1982); Collinson, *Godly People: Ensayos sobre el protestantismo inglés y el puritanismo* (Londres: Hambledon, 1983).

95 . Collinson, *movimiento puritano isabelino* , 391–418.

96 . Collinson, *Religión de los protestantes* , 242–83.

97 . Collinson, *movimiento puritano isabelino* , 356–82.

98 . Ibid., 25-26.

99 . Collinson, *Religión de los protestantes* , 81–91, 177–88.

100 . Collinson, *movimiento puritano isabelino* , 291–316; sobre detalles de la organización congregacional y la vida, ver 333–55.

101 . Paul Avis, el *anglicanismo y la iglesia cristiana: recursos teológicos en perspectiva histórica* , 2ª ed. (Nueva York: T&T Clark, 2002).

102 . Vea los ensayos en *A Companion to Anabaptism* , 39, 47, 61, 66–67, 71, 78, 90, 96, 352, 359 y George Huntston Williams, *The Radical Reformation* , 3ª ed., Ensayos y estudios del siglo XVI 15 (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992), 92–93, 147–48, 575–82, 687–90, 913, 1017–23, 1076–78, 1178–83, 1262–63.

103 . Dennis E. Bollinger, *Eclesiología Anabaptista de Primera Generación, 1525–1561: Un estudio de fuentes suizas, alemanas y holandesas* (Lewiston, NY: Mellen, 2008), 241.

104 . Werner O. Packull, "Una introducción a la teología anabaptista", en *The Cambridge Companion to Reformation Theology* , ed. David Bagchi y David C. Steinmetz (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 196.

105 . James M. Stayer, los *anabaptistas y la espada* (Lawrence, KA: Coronado, 1967); Williams, *Reforma radical* , 553–88.

106 . Mark Noll, ed., *Confesiones y catecismos de la reforma* (Grand Rapids, MI: Baker, 1991), 52–54.

107 . Balthasar Hubmaier, *Schriften* , ed. Gunnar Westin y Torsten Bergsten (Gütersloh: Mohn, 1962), 478–79; cf. Denis Janz, trans., *Tres catecismos de la reforma: católico, anabaptista, luterano* , Textos y estudios en religión 13 (Nueva York: Mellen, 1982), 151–56.

108 . Hubmaier, *Schriften* , 485–86.

109 . Ibid., 315-16.

110 . Andrea Chudaska, *Peter Riedemann: Konfessionsbildendes Täufertum im 16. Jahrhundert* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003), 273–330.

17

Bautismo

Aaron Clay Denlinger

RESUMEN

Este capítulo explora las diferencias sobre el bautismo (su naturaleza, su eficacia y sus destinatarios adecuados) que llegaron a definir las identidades católica romana, protestante y anabautista unas respecto a otras en el período de la Reforma. Se presta atención primero en Martín Lutero y Zwinglio, primera - generaciónLos reformadores que criticaron conjuntamente la comprensión particular de Roma de la eficacia bautismal, pero expresaron entendimientos muy diferentes de la Santa Cena. Mientras Lutero sostenía que el bautismo es principalmente una palabra de promesa divina que, cuando se combina con la fe, comunica las realidades espirituales que significa, Zwinglio reconoció el bautismo como una palabra de compromiso humano que significa estrictamente los beneficios salvadores de la obra de Cristo. Luego se explora la insistencia anabaptista de que el bautismo se administre solo a individuos maduros que profesan su intención de seguir a Cristo, así como las respectivas respuestas de Lutero y Zwingli a dicha enseñanza. Los esfuerzos de segundo - generaciónReformadores como John Calvino y Heinrich Bullinger para lograr un consenso protestante sobre el bautismo y detener la marea del anabaptismo se anotan posteriormente. A pesar de las similitudes en los argumentos de estos pensadores reformados a favor del paedobaptismo, persistió un desacuerdo fundamental entre Calvino, quien, como Lutero, reconoció el bautismo como un instrumento de las realidades que significa, y Bullinger, quien sostuvo que el bautismo significa y sella las salvas de Dios para los creyentes. Sin comunicarles realidades salvadoras. Una sección final de este capítulo explora las declaraciones confesionales

modernas y tempranas que aclaran varias perspectivas bautismales y solidifican el desacuerdo entre las identidades católica romana, luterana, reformada y bautista en la Santa Cena.

Introducción

Pocos temas generaron tanta controversia en el siglo xvi como el de los sacramentos. El desacuerdo con respecto a su número, eficacia y destinatarios adecuados figuró de manera crítica en el surgimiento gradual de identidades claramente protestantes, católicas romanas y radicales (anabaptistas). El desacuerdo con respecto a la relación precisa de los sacramentos con las realidades salvíficas que supuestamente significaban se extendió a los reformadores magisteriales y, por lo tanto, resultó instrumental en el desarrollo de las identidades claramente luteranas y protestantes reformadas. La Sacramentología surgió como la perdición singular de un Protestantismo unificado, para deleite de los apologistas romanos, quienes defendieron la unidad como una marca de la iglesia genuina y transmitieron alegremente el fracaso de los Reformadores para alcanzar un consenso en un asunto de tal importancia.

La tarea de este capítulo y de la siguiente es explorar las doctrinas contendientes de los sacramentos en la era de la Reforma, tratando no solo los puntos de vista protestantes diferentes, sino también las perspectivas catastróficas y anabaptistas romanas tridentinas, y rastrear los principales conflictos, así como los intentos ocasionalmente exitosos. en el acercamiento que se produjo entre personas de diversas tendencias. Como telón de fondo, una cierta consideración general de la tarde - medieval enseñanza sacramental y breve atención a las principales características de salva inicial de Lutero contra sacramentology medieval están en orden.

Los Sacramentos en la Perspectiva Tardía-Medieval

La cantidad de espacio dedicado a los sacramentos de Pedro Lombardo en *Sentencias* - cuarenta y dos de cincuenta distinciones en el cuarto y último libro- indica cuán significativo teología sacramental se había vuelto a teólogos occidentales por los mediados - XII siglo. [1] Lombard definió un sacramento como "un signo de la gracia de Dios [*gratia*] y una forma de gracia invisible"; es decir, un ritual que "lleva [la] imagen" de la gracia y "es su causa". [2] Con esta definición, Lombard identificó dos características constitutivas de un sacramento: primero, un sacramento significa algo de gracia; segundo, un sacramento comunica la gracia que significa.

Los teólogos medievales subsecuentes cuestionaron la naturaleza precisa

de la relación entre la causa sacramental (ritual) y el efecto (gracia), pero fueron unánimes al afirmar el doble carácter de un *sacramento* como símbolo y, de una u otra forma, fuente de salvación. . "Un sacramento", escribió Duns Scotus, "es un signo sensible, ordenado a la salvación del ser humano caminante, que *significa eficazmente* - por institución divina - la gracia de Dios". [3] Del mismo modo, Tomás de Aquino definió "un sacramento" como " la señal de una cosa santa [*res sacra*] "o" una señal de gracia "que" hace santos a los hombres "al servir como" una causa instrumental de la gracia ". [4]

Los divinos medievales también estuvieron de acuerdo, recordando los escritos de Agustín contra los Donatistas, de que los sacramentos comunican la gracia en virtud de su promulgación como tal (*ex opere operato*), en oposición a cualquier virtud del sacerdote que los administra o las personas que los reciben (*ex opere operantis*). Sin embargo, calificaron este punto al reconocer que el que recibe un sacramento debe poseer, al menos, en las palabras de Thomas, la "intención de recibir el sacramento" para recibir la gracia de este. [5] Es decir, el destinatario de un sacramento no puede, según la visión medieval, que el sacramento eficaz, en la fe personal o cualquier otra virtud, pero puede hacer que el sacramento *en* efectivo por la falta de voluntad real para recibir la misma.

Lombard identificó siete rituales que cumplen con los criterios para el estado sacramental: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, unción extrema, ordenación y matrimonio. La atención desproporcionada que Lombard prestó específicamente a la penitencia y al matrimonio en sus *Sentencias* refleja la necesidad que sintió de apuntalar las credenciales sacramentales de esos ritos particulares en su época. [6]Solo el bautismo y la Eucaristía habían sido reconocidos universalmente como sacramentos desde los primeros días de la reflexión teológica latina, y algunos rituales más allá de los siete de Lombard se habían presentado como candidatos para el pliegue sacramental en siglos anteriores. Sin embargo, para el siglo XIII, la lista de Lombardía se había convertido en definitiva. Thomas ofreció una variedad de argumentos en defensa de reconocer la lista exacta de Lombard. Su argumento más convincente, si bien implícito, fue su reconocimiento, que limita con una definición más profunda de un sacramento como tal, de que los sacramentos apropiados "son instituidos por Cristo mismo", ya sea que sepamos esto por las Escrituras o por la tradición extraescritural. [7]

Estos aspectos básicos de la enseñanza sacramental tardía - medieval fueron sancionados por el Concilio de Trento en marzo de 1547. En su séptimo período de sesiones, el concilio afirmó que los sacramentos "contienen la gracia que ellos significan" y "confieren esa gracia a aquellos

que no colocan una obstáculo en ello.”las personas que niegan‘cualquiera de los siete’sacramentos que han sido‘instituido por Jesús Cristo’o ser‘verdadera y propiamente un sacramento’se anatematizado. [8]

El ataque de Lutero a la sacramentología medieval.

A finales de 1520, Martín Lutero, renunció en gran medida a su excomunión se avecina, puso en marcha una completa - escala ataque a finales - medieval enseñanza sacramental con su *cautividad babilónica de la Iglesia* . [9] La polémica de Lutero se basó en una redefinición del término *sacramento* per se. Su redefinición de *sacramento se* basaba, a su vez, en las convicciones con respecto a la autoridad y el contenido de las Sagradas Escrituras que recientemente habían alcanzado la madurez en su pensamiento.

“Todo en la Escritura,” Lutero observó, “es o bien un comando o una promesa.” [10] órdenes divinas sirven para que los pecadores conscientes de su incapacidad para cumplir con el estándar justo de Dios y su incapacidad para reparar sus malas acciones. Las promesas divinas apuntan a los pecadores a la muerte sacrificial de Cristo y la resurrección en su favor, extendiendo el perdón y la vida eterna sobre la base de la obra de Cristo. La respuesta adecuada, por parte de los pecadores, a la oferta de Dios de un perdón gratuito es la fe en que Dios verdaderamente cumple lo que promete. La fe "une el alma con Cristo como esposa está unida con su novio". Esta unión sirve como base para el feliz intercambio del alma de sus "pecados, muerte y condenación" por la "justicia, vida y salvación" de Cristo. [11]Así, debido a que la fe sirve como medio instrumental de justificación, “toda la Escritura se ocupa de provocarnos a la fe” [12.] Sin embargo, las promesas de Dios desempeñan un papel peculiar al obtener la fe de quienes necesitan la reconciliación con Dios. .

Con referencia inmediata al papel que los mandatos y las promesas desempeñan en el proceso de salvación, Lutero atribuyó "el nombre de sacramento a aquellas promesas que tienen signos", diferenciándolas así de las "promesas simples". [13] Definiciones medievales de *sacramentum* como signo y causa de la "gracia" (*gratia*) o una "cosa" santa (*res*) son nebulosas en comparación con la definición de Lutero; para él, la señal debe indicar específicamente la *promesa* de perdón de Dios , o incluso más precisamente la obra de Cristo (su muerte y resurrección) y la incorporación de un pecador a Cristo y su obra a través de la cual se realiza la *promesa* . [14]Las señales que califican como sacramentos deben, además, haber sido instituidas personalmente por Cristo como están registradas en las Escrituras. [15]

Blandiendo esta definición, Lutero hizo corta obra de la tarde - medieval catálogo de sacramentos. Los rituales de confirmación y ordenación fallan en la prueba sacramental porque carecen del ingrediente de una promesa divina de perdón. 16 El matrimonio y la confesión privada (un elemento de la penitencia) son prácticas buenas y propias como tales, pero ninguna de ellas incluye el ingrediente de un signo necesario para un sacramento. 17 La unción extrema , es decir, la unción con aceite descrita en Santiago 5, que la iglesia tenía, "en detrimento de todas las demás personas enfermas", cada vez más "administrada a nadie más que a los moribundos", no fue instituida personalmente por Cristo. 18

La redefinición de Lutero de un sacramento como una "promesa de perdón" acompañada por un "signo divinamente instituido" también tuvo profundas implicaciones para su comprensión de esos ritos que reconoció como auténticos sacramentos: el bautismo y la Cena del Señor. Su enseñanza requería que los signos instituidos fueran acompañados por una declaración clara y comprensible de las promesas que encarnan. También requería una calificación crítica de la doctrina medieval de la eficacia sacramental *ex opere operato* . Al igual que "toda la Escritura" se refiere generalmente a "provocarnos a la fe", así también "los sacramentos" fueron peculiarmente "instituidos para alimentar la fe". De hecho, "toda su eficacia". . . consiste en la fe ". 19Lutero rechazó, entonces, la noción de que los sacramentos pueden comunicar la gracia salvífica independientemente de la fe, en donde se refiere la intención pura de recibir la Santa Cena. Un sacramento sigue siendo *válido* , es decir, sigue siendo una promesa legítima, incluso cuando encuentra incredulidad en el destinatario, pero al mismo tiempo, sigue siendo totalmente *ineficaz* . Donde “la fe está inequívocamente presente”, sin embargo, los sacramentos “ciertamente y efectivamente imparten gracia” 20.

El tratamiento de Lutero de los sacramentos mantuvo implicaciones más específicas para las doctrinas del bautismo y la Eucaristía, respectivamente. Paso ahora a la consideración del primero de esos sacramentos en el pensamiento de la Reforma. Mi tratamiento de varias teologías del bautismo en la era de la Reforma procederá en cuatro etapas. En primer lugar, voy a examinar la enseñanza de las primera - generación de reformadores magistrales, observando en particular los puntos de coincidencia y de divergencia en las doctrinas de Lutero y Zwinglio. Segundo, consideraré el surgimiento de enseñanzas radicales (anabaptistas) sobre el bautismo y la respuesta de los reformadores magisteriales a los problemas que plantearon. En tercer lugar, voy a examinar los intentos por segundo - generaciónReformadores para navegar por las diferencias entre la primera - generación de reformadores y crear consenso protestante en relación con el sacramento del bautismo. Cuarto, examinaré la consolidación de los puntos

de vista bautismales que ocurrieron en el proceso de confesionalización peculiar de los últimos años de la Reforma.

Enseñanza de la reforma temprana sobre el bautismo

Martin lutero

“Lo *primero* que debe considerarse acerca del bautismo es la promesa divina”. 21 Así, en el *cautiverio de Babilonia* , Lutero llevó su comprensión de los sacramentos como “promesas que tienen signos que se les atribuyen” para aplicar la doctrina del bautismo. Con el tiempo, definiría el bautismo como "agua utilizada de acuerdo con el mandato de Dios y conectada con la palabra de Dios", enfatizando tanto la naturaleza promisoria de la aplicación ritual del agua a los creyentes como las palabras divinas de la institución que establecen tal práctica (Mateo 28:19).). 22 Lutero abogó por la inmersión total, incluso para los bebés, como el modo apropiado de bautismo sobre la base del significado del término griego *baptismos*y de la correspondencia apropiada entre el ritual y lo que significa principalmente. 23 Él identificó a Dios como el último agente de este ritual; el destinatario del bautismo debe "ver a la persona que lo administra como simplemente el instrumento indirecto de Dios, mediante el cual el Señor sentado en el cielo lo empuja bajo el agua con sus propias manos, y le promete el perdón de sus pecados". . ” 24 Al reconocer que Dios era el agente apropiado del bautismo, Lutero, después de Agustín, pudo reconocer la validez de los bautismos administrados por personas profanas o incluso apóstatas o heréticas. 25

La promesa encarnada en el bautismo , denotada en términos generales como "perdón de los pecados" o "justificación total y completa", se lleva a un mayor alivio considerando el doble significado del ritual, que unido a la palabra promisoria, constituye el bautismo. 26 El bautismo significa, ante todo, el "lavado de los pecados", es decir, el perdón divino que hace "verdaderamente puro, sin pecado y totalmente inocente" a aquellos que abrazan con fe la promesa encarnada en el bautismo. 27 La realidad y el poder del pecado persisten en los creyentes bautizados, pero Dios "se compromete a no imputar a [ellos] los pecados que permanecen en [su] naturaleza después del bautismo". 28

Segundo, aunque de primera importancia, el bautismo significa "una bendición de morir al pecado y una resurrección en la gracia de Dios, de modo que el anciano, concebido y nacido en pecado, se ahogue, y un nuevo hombre, nacido en gracia, venga". adelante y se levanta. " 29 Las consecuencias de la unión de uno con Cristo van más allá del mero perdón:"

El pecador no necesita tanto ser lavado como necesita morir, para renovarse completamente y convertirse en otra criatura, y conformarse a la muerte y resurrección de Cristo, con quien muere y resucita a través del bautismo ". 30 Lutero llamó a esta “muerte y resurrección” en y con Cristo “la nueva creación, la regeneración y el nacimiento espiritual”. Comprende no solo el comienzo, sino todo el curso de la vida cristiana: “Mientras vivamos, continuamente lo estamos haciendo. lo que significa el bautismo ". De hecho," toda nuestra vida debe ser el bautismo, y el cumplimiento de la señal o el sacramento del bautismo, ya que hemos sido liberados de todo lo demás y entregados solo al bautismo, es decir, a la muerte y la resurrección. . ” 31

Basado en este entendimiento, Lutero avanzó dos críticas fundamentales de la enseñanza tardía - medieval sobre el bautismo. Él criticó los escolásticos, en primer lugar, para reducir “el poder del bautismo de tales dimensiones pequeñas y delgadas que, si bien dicen gracia es, en efecto inpoured por ella, sostienen que después se vierte de nuevo por el pecado.” 32 teólogos medievales habían enseñado que "todo pecado" se "quita" cuando se recibe el bautismo, pero que los pecados cometidos después del bautismo requieren una gracia (sacramental) posterior, obtenida especialmente a través de la penitencia. 33 En el juicio de Lutero, ningún pecado, sino el de la incredulidad final, podría erradicar la promesa y el efecto permanentes del bautismo, y por lo tanto los creyentes debían buscar constantemente sus bautismos, en lugar de medios adicionales de gracia, tanto para consuelo como para inspirar a los moribundos. y levantándose de nuevo el significado del bautismo.

Lutero culpó a los escolásticos, segundo, por enseñar que el bautismo comunica lo que significa independientemente de la fe. En su juicio, los sacramentos en su conjunto "han adjuntado una palabra de promesa que requiere fe, y no pueden ser cumplidos por ninguna otra obra"; por lo tanto, en el análisis final, “debemos todo a la fe sola y nada a los rituales.” 34 Sólo cuando la promesa de Dios y “idónea” humana fe hace el bautismo poseen “una eficacia real y más seguro.” 35 Lutero directamente criticado, en este conexión, la definición medieval de los sacramentos como "'signos efectivos' de la gracia" - "todas esas cosas se dicen en detrimento de la fe", que por sí sola sirve como el instrumento adecuado por el cual los pecadores se aferran a la gracia salvadora de Dios. 36

El énfasis de Lutero en la necesidad de la fe para la correcta realización (o cumplimiento) del bautismo requiere una cuidadosa atención, especialmente dados sus comentarios que aparentemente atribuyen poder regenerativo al bautismo: "El bautismo realmente salva de la manera que sea administrado"; el bautismo “produce el perdón de los pecados, libra de la muerte y del diablo

y concede la salvación eterna". [37] Porque Lutero vio los sacramentos en su totalidad como palabras *divinas* de promesas (en lugar de ser *humanas).*palabras o obras), su declaración de que "el bautismo realmente salva" fue simplemente una afirmación de que la palabra de promesa de Dios realmente salva. Y esto recibió una calificación adicional: hablando correctamente, es la fe que responde a la promesa de Dios en el sacramento que contiene esas realidades significadas en el bautismo. Así, en última instancia, "no es el bautismo lo que justifica o beneficia a nadie, sino la fe en esa palabra de promesa a la que se añade el bautismo" .[38] Y nuevamente, "no es el agua la que produce estos efectos, sino la palabra de Dios se conectó con el agua, y nuestra fe, que se basa en la palabra de Dios, se conectó con el agua ". [39]

La virtud bautismal así atribuida finalmente a la fe en la promesa de Dios establece la posibilidad de que el bautismo pueda ser efectivo en algún momento posterior a su administración, o incluso, en el caso de alguien que se cree falsamente que se ha bautizado, completamente separado de su administración. [40] En el caso de los bebés, a quienes algunos podrían decir que "no pueden tener la fe del bautismo", Lutero sugirió que "la fe de los demás, es decir, aquellos que los traen para el bautismo", hace que sus bautismos sean efectivos, apelando por analogía a "El paralítico en el Evangelio, que fue sanado por la fe de otros" (Marcos 2: 3–12). Lutero insinuó, además, la posibilidad de que la fe misma, que en última instancia es un don divino, pueda ser comunicada a los infantes a *través de*el bautismo, haciendo así efectivos sus bautismos y dejándolos "cambiados, limpiados y renovados". [41]

En años posteriores Lutero demostró el aumento de celo para aclarar sus puntos de vista de bautismo vis -A- vis enseñanza anabautista y así puesto mayor énfasis en el objetivo *promissio* en el bautismo y menos en la respuesta subjetiva de *Fides* . Pero las características principales de su doctrina se mantuvieron constantes, con la excepción, que se señala a continuación, de su razón para el bautismo de infantes.

Huldrych Zwingli

En 1525, el reformador de Zürich Huldrych Zwingli presentó sus propias convicciones bastante diferentes con respecto al bautismo en dos obras, su *Comentario sobre la religión verdadera y falsa* y *sobre el bautismo, el rebautismo y el bautismo infantil* . [42] La teología bautismal de Zwingli tal como se expresa en estas obras puede, tal vez, entenderse más fácilmente al resaltar dos puntos fundamentales de contraste entre su doctrina y la enseñanza de Lutero.

Primero, en distinción al reconocimiento de Lutero del bautismo como una

palabra de promesa *divina* , Zwinglio inicialmente vio el bautismo , es decir, "inmersión en agua" [43] , como una palabra de promesa *humana* : "El bautismo es un sacramento iniciático por el cual aquellos que [son]] van a cambiar su vida y los caminos [se marcan] y se inscriben entre los arrepentidos ” [44] se siguió el reconocimiento del bautismo como una promesa humana de“ arrepentirse ”de la“ vida antigua ”de uno y comenzar una nueva” de la definición más amplia de Zwingli de los sacramentos como "signos o ceremoniales". . . por lo que un hombre le demuestra a la Iglesia que quiere ser o es un soldado de Cristo ". [45]Como una palabra esencialmente humana, el bautismo no puede servir adecuadamente como un sostén para esa fe salvadora que "parece inquebrantable", y sin la ayuda de los rituales, "hasta la muerte de Cristo y se encuentra allí". [46]

En segundo lugar, a diferencia de la admisión de Lutero de que el bautismo: cuando se recibe en la fe como la promesa de que es- comunica el “lavamiento de los pecados” y “nacimiento espiritual” que significa, Zwinglio mantiene firmemente que “la inmersión efectos nada.” [47] Mientras A juicio de Zwingli, la noción escolástica de *ex opere operato* atribuyó abiertamente "poder de purificación" al agua, la doctrina de Lutero ofreció poca mejora al suponer que "lo que significa los sacramentos" se aplica "de inmediato" a la persona Quien recibe el sacramento en fe. [48]Esta asociación demasiado estrecha de *signum* ("signo") con *res significata* ("lo que significa") -incluso cuando se asume la fe en la promesa de Dios , Zwinglio creía que solo podía servir para suplantar la fe con el "temor al agua" supersticioso y para perjudicar "la libertad del Espíritu divino", lo que hace a Dios "absolutamente atado por las señales". [49] Zwinglio instó a sus lectores a "dejar que los sacramentos sean sacramentos reales" y no a "describirlos como signos que en realidad son las cosas que significan". [50]

Los puntos de vista bautismales de Zwingli demostraron ser menos estáticos que los de Lutero, tal vez como resultado de un compromiso más extenso con la doctrina anabautista. En particular, su creciente empleo de motivos de pacto en defensa del paedobaptismo específicamente perjudicó su identificación del bautismo como una palabra exclusivamente humana. Zwinglio finalmente llamó al bautismo "la señal del pacto que Dios golpeó con nosotros a través de su Hijo", y vio reflejada en esa señal la iniciativa divina propia del pacto. De este modo, reconoció cada vez más que el bautismo era, al menos en un nivel, una palabra *divina* de promesa, un ritual que simboliza, sin afectar ni comunicar, los beneficios espirituales que Dios imparte en la salvación. [51]De esto siguió la creciente admisión de que el bautismo podría al menos apuntalar la fe de los creyentes, un desarrollo reflejado en la disposición de Zwingli a suscribir en Marburg (1529) a la declaración de que el bautismo es "una señal y obra de Dios por la cual

nuestra fe crece". [52]

Sin embargo, el acuerdo expresado por Lutero y Zwingli con respecto al bautismo en Marburg es notable, dadas las diferencias reales que persistieron entre ellos. En parte, el acuerdo que expresaron puede reflejar la simple verdad de que la concordia en cualquier frente es más fácil cuando dos partes se enfrentan a un adversario común. Para 1529, los reformadores magisteriales poseían un enemigo común en el tema del bautismo en aquellas personas que típicamente eran anabaptistas.

La enseñanza anabaptista y la respuesta de los reformadores

A comienzos de la década de 1520 surgieron preguntas sobre la legitimidad de bautizar a los bebés, estimulados al menos en parte por el impulso de la Reforma para poner a prueba las creencias y prácticas tradicionales a la luz de las Escrituras, tanto en la Sajonia de Lutero como en la Zúrich de Zwingli. En Sajonia, el tiempo - establecida práctica de paedobaptism fue criticada por la Zwickau Profetas, Thomas Müntzer, y Andreas Karlstadt. En Zurich, las personas eventualmente conocidas como los "hermanos suizos" se separaron de Zwinglio por la conveniencia del paedobaptismo, a pesar del hecho de que el mismo Zwinglio había discutido brevemente el tema a principios de la década de 1520. [53]

Como señala George Huntston Williams, “No”, de hecho, “una gran brecha entre antipedobaptism y anabaptismo” - es decir, real *re* El bautismo de los bautizados en la infancia. [54] Teniendo en cuenta esa verdad, debemos tener cuidado de no etiquetar a los primeros críticos del bautismo infantil como anabaptistas apropiados. Ciertamente, retuvieron el bautismo de los infantes dentro de su alcance eclesiástico, convenciéndose de que la Santa Cena pertenece correctamente a personas que se han comprometido con Cristo y su iglesia por su *propia* elección informada. Pero no declararon de inmediato los bautismos que ellos mismos y otros habían recibido como bebés no válidos, ni buscaron recibir o administrar un segundo bautismo (válido).

La "brecha entre el antipedobaptismo y el anabaptismo" se cerró en Zurich el 21 de enero de 1525, cuando el laico Conrad Grebel se rebautizó por afusión con el ex sacerdote George Blaurock en la casa de Félix Mantz. Los tres hombres se convirtieron en líderes del movimiento anabaptista suizo; los tres fueron encarcelados por su doctrina, y Mantz fue ejecutado por funcionarios de la ciudad en 1527, inaugurando así la persecución

generalizada y prolongada de los cristianos anabautistas en los cantones suizos y más allá por las autoridades civiles protestantes y católicos romanos. Múltiples factores informaron el maltrato de los anabaptistas, pero su práctica de rebautismo proporcionó la justificación de su persecución; La antigua ley romana incorporada en el Código de Justiniano prescribía la pena capital tanto para los rebautizadores como para los rebautizados.

A medida que el movimiento anabaptista creció y se extendió, asumió formas divergentes, lo que dificultó, si no imposible, identificar las convicciones consistentes con respecto a la naturaleza y la eficacia del bautismo entre las personas que tradicionalmente reciben la etiqueta de anabaptistas. 55 Los anabaptistas suizos y del sur de Alemania generalmente vieron el bautismo, como Zwingli en sus escritos de mediados de la década de 1520, como una palabra *humana* de testimonio y compromiso con Dios u otros creyentes. Así, por ejemplo, Balthasar Hubmaier, en un catecismo completado un año antes de ser quemado en la hoguera en Viena por sus puntos de vista anabaptistas, llamado "bautismo en agua" un "testimonio externo y público del bautismo interno en el Espíritu" -Un “compromiso hecho a Dios pública y oralmente. . . en el que la persona bautizada renuncia a Satanás "y un voto hecho a" la iglesia "de" aceptar obedientemente la disciplina fraterna de ella y sus miembros " .56 Como se indica en las palabras de Hubmaier, el bautismo podría considerarse" eclesiológicamente constitutivo "por aquellos que enfatizan su testimonio Función, pero de ninguna manera fue considerado un vehículo de gracia salvífica. 57

A modo de contraste, Michael Servet, el notorio anti - trinitario español ejecutado en Ginebra en 1553, cuyos puntos de vista sobre el bautismo aparentemente se forjaron en un diálogo con los anabaptistas de Estrasburgo a principios de la década de 1530, relegó el aspecto testimonial del bautismo a un estado insignificante y un regenerativo atribuido. e incluso deificando la eficacia al sacramento. 58 Servet defendió su doctrina de la regeneración bautismal mediante apelaciones a paralelos del Antiguo Testamento, como la limpieza de la lepra por parte de Namaan mediante el lavado en el Jordán; defendió su doctrina de la deificación bautismal mediante apelaciones a ciertos padres de la iglesia, por ejemplo, Clemente de Alejandría, quien, según se informa, enseñó que "ser bautizados, lo somos". . . hechos dioses. ” 59

Lo que estos ejemplos bastante dispares de enseñanza anabaptista —y, en realidad , todas las otras especies de enseñanza anabaptista— tenían en común era el rechazo del paedobaptismo a favor de administrar la Santa Cena a personas más maduras. La doctrina de Hubmaier asumió que los

destinatarios del bautismo poseerían el nivel requerido de desarrollo cognitivo y espiritual para rendir testimonio público y comprometerse con Dios y con los demás. Servet, de manera similar, aunque no del todo, obviamente, creían que los bebés carecían de la madurez necesaria para apropiarse de la regeneración o deificantes beneficios del bautismo y que Jesús Cristo, en cualquier caso, había "establecido como la edad apropiada para el bautismo la de treinta años" por su ejemplo propio. 60

Los reformadores, en consecuencia, aplicar sus energías vis -A- vis enseñanza anabautista a la defensa de la práctica de bautizar a los niños. Lutero, en su 1528 *Concerning Rebaptism* , defendió el paedobaptismo sobre la base de su institución divina, que dedujo de varias líneas de evidencia: la antigüedad y el éxito aparente de la práctica (innumerables personas bautizadas como infantes que claramente poseían el Espíritu en la edad adulta), la improbabilidad de que la iglesia haya retenido el bautismo *válido* de sus miembros por más de un milenio (por lo tanto, no la haya convertido en una verdadera iglesia), y los textos bíblicos que ordenan el bautismo sin un respeto explícito a la edad (Mat. 28:19) o evidencian positivamente la preocupación de Cristo por niños (Mateo 18:10).61 Sin embargo, la mayor parte del argumento de Lutero estaba dirigido a cuestionar la suposición anabaptista de que los bebés carecen de fe. Asumió a sus oponentes la responsabilidad de producir "un solo versículo de las Escrituras que demuestre que los niños no pueden creer". 62 Además, observó que si la *certeza con* respecto a la presencia de la fe era un requisito previo para administrar o recibir el bautismo, ni siquiera los adultos podrían serlo. bautizado. 63

El compromiso de Lutero con el anabaptismo marcó cierto desarrollo en su doctrina. Anteriormente había abrazado la enseñanza medieval que justificaba el paedobaptismo sobre la base de la fe de aquellos que llevaron al bautismo a un niño (*fides aliena*). A partir de 1528, justificó el paedobaptismo, en la medida en que requirió justificación a la luz de su institución divina, sobre la base de una fe presumida en el infante bautizado (*fides infantium*). Ambas posiciones fueron consistentes con su énfasis en la eficacia que la fe imparte a la Santa Cena, mientras que la última posición fue posiblemente más consistente con su doctrina de la justificación solo por la fe (personal). 64

Zwingli abordó el tema del paedobaptismo más ampliamente que Lutero, particularmente en respuesta a los escritos anabaptistas de Hubmaier y Caspar Schwenkfeld. Su primera defensa del paedobaptismo fue informada por su percepción característica de los sacramentos como palabras humanas de compromiso: "El bautismo es la iniciación tanto de los que ya han creído

como de los que van a creer". 65 Los bebés se comprometen a seguir a Cristo antes de cualquier experiencia personal de la fe tanto como los destinatarios del bautismo de Juan, que Zwinglio se negó a distinguir del bautismo cristianose comprometieron a seguir a Cristo antes de que tuvieran un cierto conocimiento del Salvador. Cuando se le pidió la orden bíblica para bautizar a los bebés, Zwinglio apeló, citando a Colosenses 2: 11–12, a la analogía entre la circuncisión y el bautismo, señalando que la circuncisión testificaba una fe existente para Abraham, pero precedió a la fe real para los hijos de Abraham (cf. Rom. 4: 11-12). 66

En los escritos posteriores de Zwingli, su énfasis en la analogía entre la circuncisión y el bautismo fue reforzado por la discusión de la unidad esencial entre el antiguo y el nuevo pacto. Los creyentes de todas las edades, insistió, pertenecen al mismo pacto de gracia. El bautismo se reconoce cada vez más como la "señal" de este pacto divinamente iniciado, y por lo tanto, una promesa de perdón para aquellos que cumplen con su obligación de creer en el pacto.Más que una palabra humana de testimonio o compromiso. La singularidad esencial del pacto de gracia de Dios sugiere la práctica continua de aplicar el signo del pacto a los hijos de los miembros del pacto; En el bautismo, entonces, los infantes se convierten en herederos de las promesas del pacto de Dios, para ser realizadas por una fe futura. Su negativa a reconocer el bautismo como un instrumento o causa de todo lo que significa se mantuvo intacta a lo largo de los escritos de Zwingli sobre el paedobaptismo. 67

Reforma posterior de la enseñanza sobre el bautismo.

Los segundos - generación de reformadores heredan dos problemas relacionados con la doctrina del bautismo: en primer lugar, el desacuerdo entre sus predecesores respecto a la eficacia adecuada, en su caso, del bautismo; En segundo lugar, la creciente ola de Anabaptismo, sin éxito provino de las primera - generación de reformadores. Al explorar sus esfuerzos para resolver estos problemas, nuestro enfoque aquí será en los teólogos en lo que eventualmente se reconocerá como la tradición protestante reformada, especialmente Heinrich Bullinger y John Calvino. Estos reformadores evidenciaron un mayor interés que sus homólogos luteranos tanto por lograr un protestantismo unido como por desarrollar el argumento doctrinal contra el anabaptismo (quizás debido a una mayor exposición a los anabaptistas).En segundo lugar - de generación de pensadores Luteroan general evidenciaron toda la intención de seguir siendo cierto, en primer lugar, a la enseñanza de bautismo de Lutero. 68

Heinrich Bullinger

Aunque cometido, en principio, a la búsqueda de la unidad protestante de los sacramentos (y por lo tanto un mayor consenso sobre el bautismo), Heinrich Bullinger, que sucedió a Zwinglio como *antistes* (o cabeza de la iglesia) en Zurich, también fue dedicada a la defensa de su predecesor mucho - denostada reputación y Manteniendo al menos algunos de sus distintivos sacramentales. Bullinger dio un pequeño paso hacia sus compañeros protestantes al reconocer que el bautismo era *principalmente* una palabra divina para los pecadores. Mientras que los cristianos "por el bautismo" sí "profesan y testifican [a sí mismos] para estar bajo la bandera de [su] capitán de Cristo", el bautismo es principalmente un "testimonio celestial y público. . . por lo cual el Señor testifica, que [él]. . . nos hace partícipes y herederos de toda su bondad ".69 Como una palabra del testimonio divino, el bautismo esuna "acción sagrada instituida por Dios. . . por el cual el pueblo de Dios se sumerge en el agua en el nombre del Señor "-sirve para dos propósitos fundamentales. Primero, representa simbólicamente las realidades salvíficas de la humanidad, es decir, la limpieza del pecado, la regeneración y la "mortificación y vivificación de los cristianos". 70 En segundo lugar, sirve para "sellar" o "confirmar" las promesas de Dios de perdón y renovación. que creen y, en consecuencia, funcionan para reforzar la fe humana en las promesas de Dios.

Bullinger demostró ser menos flexible en cuanto a si el ritual del bautismo causa de alguna manera las realidades que significa. Su teología bautismal, al igual que su teología eucarística, fue informada por el principio de que *signum* ("signo") y *res significata* ("la cosa significada") "conservan sus naturalezas distinguidas, no comunicando propiedades". Los sacramentos, entonces, no confieren la las realidades que representan, una verdad que se hace evidente por el hecho de que "muchos son participantes del signo y, sin embargo, están excluidos de lo que significa". 71En respuesta a las acusaciones de que, por lo tanto, robó el bautismo de cualquier fuerza o eficacia real, Bullinger respondió que el bautismo era, según su doctrina, completamente "efectivo, y no sin fuerza", lo que produjo ese mismo "efecto y fin" que Dios le había propuesto. - La confirmación de la fe y el recuerdo del deber en los bautizados. 72

La defensa del paedobaptismo de Bullinger, como la de Zwingli, se basó en el reconocimiento de la unidad esencial del pacto de Dios con los pecadores a lo largo de la historia de la salvación y la correspondencia esencial entre el bautismo y la circuncisión. Los hijos de los miembros del pacto pertenecen al pacto en todas las épocas; por lo tanto, el bautismo,

después de haber logrado la circuncisión como "un sello" de la promesa de Dios de ser el Dios de (y para) su pueblo, "se les debe". 73

Bullinger no tuvo reparos en reconocer que los "infantes de cristianos" traídos para el bautismo "no creen". 74 En la medida en que el bautismo se distingue de las realidades salvadoras que significa, el bautismo es válido independientemente de la presencia de la fe. El bautismo simplemente establece la posición de un infante en el pacto de Dios y el derecho a reclamar las promesas de Dios si ejerce la fe a medida que madura. 75

Martin Bucer y Juan Calvino

Mientras que la banda de rodadura Bullinger en gran medida los pasos de Zwinglio en su teología del bautismo, Calvino- al menos de su tiempo en Estrasburgo (1538-1541) onward- sigue una línea trazada sobre todo por la primera - la generación de reformador Martín Bucero, que tenía desde el principio intentado ocupan un lugar intermedio entre Zurich y Wittenberg en los sacramentos. 76 En 1536, Bucero habían hecho progresos significativos en sus esfuerzos por lograr la unidad protestante al convencer a los reformadores de Wittenberg y evangelicals- del sur de Alemania , aunque no a los alemanes - hablando líderes de la iglesia de Zurich- suscribirse a una declaración conjunta sobre los sacramentos (el Wittenberg Concord). 77 La sección de Wittenberg Concord sobre el bautismo se ocupó exclusivamente de la cuestión de los destinatarios apropiados de la Santa Cena (tal vez suponiendo un acuerdo sobre la *naturaleza* del bautismo a la luz de la suscripción conjunta de las partes involucradas a los Artículos de Marburg). Defendió el paedobaptismo sobre la base de que los bebés son susceptibles a la obra regeneradora de Dios y, en virtud de esa obra, poseen al menos "inclinaciones para creer en Cristo y amar a Dios", cuyas "inclinaciones" justifican la afirmación de que "los bebés tienen fe". ” 78 Esta doctrina de la *infantería fides.*, por supuesto, contradice tanto la enseñanza de Zwingli como la de Bullinger. Pero encontró expresión en la doctrina de Calvino, al igual que el esfuerzo más general de Bucer para distinguir sin separar completamente los signos sacramentales de las realidades que significan. 79

Doctrina del Bautismo de Calvino

Calvino definió "un sacramento" como "una palabra visible, o escultura e imagen de esa gracia de Dios, que la palabra ilustra más completamente". 80 El bautismo, en la comprensión de Calvino, es principalmente una "palabra"

de Dios para los pecadores creyentes: Dios "Nos promete en el bautismo y nos muestra con un signo dado que. . . Hemos sido sacados y entregados. . . de la esclavitud del pecado ". 81 Pero, como Bullinger (y, presumiblemente, en deferencia parcial a Zwinglio), Calvino se alegró de reconocer que el bautismo podría servir de manera secundaria como una palabra humana de testimonio a Dios y a la iglesia:" Bautismo. . . Es la marca por la que nosotros. . . Afirmamos abiertamente nuestra fe ". 82

Como una "imagen" de la gracia salvífica, el bautismo representa, primero, la "limpieza" que se produce correctamente cuando los creyentes son lavados en la "sangre de Cristo" y, por lo tanto, perdonados de sus pecados. Al igual que Lutero, Calvino enfatizó la continua seguridad que brinda el bautismo a este respecto: "Cada vez que nos alejamos, debemos recordar el recuerdo de nuestro bautismo y fortalecer nuestra mente con él, para que podamos estar siempre seguros y confiados en el perdón". de los pecados ". 83El bautismo significa, en segundo lugar, su inserción en Cristo, y especialmente su participación en la muerte y resurrección de Cristo, en la que se basan tanto los beneficios justificantes como los de santificación de la obra de Cristo para los creyentes: en el bautismo "el perdón libre de los pecados y la imputación de la justicia son primero nos prometió, y luego la gracia del Espíritu Santo para reformarnos a la novedad de vida ” 84.

Al examinar la relación entre *signum* y *res significata* en la teología bautismal de Calvino, y por lo tanto el grado en que el bautismo podría constituir un vehículo de la gracia salvadora, surgen diferencias con Bullinger. Los dos reformadores, sin duda, trabajaron para *distinguir* el ritual del bautismo de lo que significa, señalando en ese proceso que los recipientes incrédulos del bautismo no poseen ninguna de las realidades salvadoras significadas por sus bautismos. Pero Calvino se mostró igualmente preocupado por no *separar por* completo el bautismo de las realidades que significa y, por lo tanto, estaba dispuesto a reconocer el bautismo como un instrumento, dados ciertos términos, de esas realidades. Para Calvino, preservar una unión real (sacramental) entre *signum*y *res significata* era una cuestión de mantener la integridad de Dios: “[Dios] lava los pecados. . . tan real y seguramente como vemos nuestro cuerpo exteriormente limpiado, sumergido y rodeado de agua. . . . Él no alimenta nuestros ojos solo con una simple apariencia, sino que nos lleva a la realidad presente y realiza efectivamente lo que simboliza ” 85.

Este vínculo más fuerte entre el signo sacramental y las cosas significadas en la doctrina de Calvino (en relación con Bullinger) informa las afirmaciones de que, como se observó con respecto a declaraciones similares de Lutero, podría parecer equivalente a una doctrina de regeneración

bautismal: "En cualquier momento en que nos bautizamos. "Somos de una vez por todas lavados y purgados durante toda nuestra vida"; “A través del bautismo, Cristo nos hace partícipes de su muerte, para que podamos ser injertados en ella”. 86 Sin embargo, como Lutero, el mismo Calvino calificó tales declaraciones. Él insistió, por ejemplo, en que Dios es el agente apropiado de este sacramento; el bautismo "debe ser recibido como de la mano del propio Autor". Por lo tanto, "es *él*quien purifica y lava los pecados, y borra el recuerdo de ellos; . . . es *él*quien nos hace partícipes de su muerte ”. 87 Además, Calvino notó que, hablando correctamente, no es agua sino“ la sangre de Cristo ”(la primera relacionada con la segunda como *signum* a *res significata*) lo que purifica a los bautizados. 88 El reconocimiento de "la sangre de Cristo" como la "verdadera y única fuente" en la que los creyentes son lavados salvajemente debería, a juicio de Calvino, servir para prevenir opiniones supersticiosas o idólatras con respecto al agua bautismal.

Calvino también hizo todo lo posible para resaltar la indispensabilidad de la verdadera fe para recibir cualquier beneficio real del bautismo: "No es mi intención debilitar la fuerza del bautismo al no unir la realidad y la verdad con la señal, en la medida en que Dios Obras a través de medios exteriores. Pero de este sacramento, como de todos los demás, obtenemos solo lo que recibimos en la fe ". La recepción del bautismo sin fe, agregó Calvino, es una falla en creer la promesa específicamente encarnada *en el* bautismo. 89

Este énfasis en la necesidad de la fe de recibir algún beneficio del bautismo establece la posibilidad de que el bautismo pueda recibirse en algún intervalo de tiempo a partir de la recepción de aquellas realidades salvíficas significadas por el sacramento. 90 Por lo tanto, hay algunos que finalmente captan la promesa de Dios y ejercen la fe salvadora en esa promesa en algún momento después de sus bautismos. Calvino señaló a sí mismo y a otros que fueron bautizados en la iglesia romana tardía - medieval para ilustrar esta posibilidad. El bautismo , es decir, la promesa de Dios de "perdón de los pecados" -administrado a aquellos que posteriormente rompieron con Roma fue completamente válido cuando fue liberado, pero "quedó enterrado por largo tiempo" y "descuidado" y solo se asignó cuando nació la verdadera fe en la promesa de Dios. 91

Mientras que algunos reciben las realidades significadas algún tiempo después de la señal, otros, y aquí, tal vez, surge una diferencia significativa con Lutero, reciben las realidades significadas *antes de* recibir la señal. En otras palabras, hay personas que creen, y por lo tanto obtienen todos los beneficios que la fe otorga, en algún momento antes de su bautismo. Según Calvino, tal fue el caso de Cornelio, el centurión en Hechos 10 que "ya había recibido el perdón de los pecados y las gracias visibles del Espíritu Santo"

antes de ser bautizado. 92Calvino enfatizó que no se ofrece un "perdón más amplio de los pecados" a los bautizados en un punto posterior a su creencia; El perdón de los pecados que se deriva inmediatamente de la fe en la obra terminada de Cristo es perfecto y tan impermeable a la mejora. Para tales personas, entonces, el bautismo comunica principalmente un "aumento de seguridad" con respecto al perdón que ya han recibido a través de la fe en las promesas de Dios. 93

Al responder a "ciertos espíritus frenéticos [que] han perturbado gravemente a la iglesia por el bautismo de niños", Calvino, como Lutero, defendió la propiedad del paedobaptismo sobre la base, en primer lugar, de la institución divina de esa práctica. 94 "Al bautizar a los bebés, estamos obedeciendo la voluntad del Señor". 95 Calvino siguió el paso de Zwinglio y Bullinger, sin embargo, al proporcionar un fundamento teológico para el paedobaptismo. Así enfatizó la singularidad del pacto de gracia hecho con los creyentes en cada época: “Si el pacto. . . se mantiene firme y firme, no se aplica hoy a los hijos de los cristianos. . . se refería a los infantes de los judíos ". 96Y en relación con su insistencia en la unidad del pacto de Dios con los creyentes de todas las épocas, enfatizó la correspondencia entre la circuncisión y el bautismo: "Aparte de la diferencia en la ceremonia visible, todo lo que pertenece a la circuncisión pertenece igualmente al bautismo" 97.

Calvino admitió libremente que los bebés, a diferencia de los "hombres adultos", se inician en el pacto de Dios antes de que posean cualquier "entendimiento" real de las "disposiciones del pacto" .98 La ausencia de "entendimiento" no se traduce necesariamente en la ausencia de fe. En la primera edición de sus *Institutos de la Religión Cristiana* , Calvino habló con confianza acerca de la presencia de la fe en (algunos) recién nacidos bautizados: “Bautismo. . . con razón se aplica a los bebés, que tienen fe en común con los adultos ". 99 En ediciones posteriores de esa obra, él habló más circunspectamente sobre la" semilla "de la fe (o, de manera análoga, la" pequeña chispa "del" conocimiento de Dios ") que "se esconde dentro de ellos por la obra secreta del Espíritu". 100Al mismo tiempo, especuló más libremente en escritos posteriores sobre la regeneración de (algunos) hijos de creyentes en la infancia: "Es perfectamente claro que los infantes que se van a salvar (como algunos seguramente se salvaron desde esa temprana edad) son previamente regenerado por el Señor ". 101 Calvino razonó a esta posición desde la convicción de que las personas deben ser regeneradas" antes de que puedan ser admitidas en el reino de Dios "(cf. Juan 3: 5), en conjunción con la afirmación de Cristo que los niños tienen, en De hecho, ha sido admitido en ese reino (Mat. 19:14). Descubrió una bíblica - histórica ejemplo de regeneración infantil en el caso de San Juan Bautista, que estaba “lleno del

Espíritu Santo", mientras que todavía en el vientre de su madre (Lucas 1:15). [102]

Compromiso luterano y reformado con la Doctrina Sacramental de Calvino

Es necesario, antes de concluir nuestra consideración de la doctrina de Calvino, resaltar una cierta tensión que existía en la teología del bautismo de Calvino, una tensión que sus antagonistas luteranos de la década de 1550 percibieron y explotaron fácilmente. Calvino, como se señaló, estaba ansioso por mantener, más que Bullinger, una unión sacramental entre el ritual del bautismo y las realidades salvíficas representadas por ese ritual. Para Calvino, *signum* y *res significata* se *distinguen como non separatio* ("distinto pero no separado"). [103]Así afirmó que el bautismo, donde está presente la fe, comunica las realidades espirituales que significa. Sin embargo, como se hace evidente en su defensa del paedobaptismo, Calvino creía que, al menos en la mayoría de los casos, los infantes electos, al igual que el centurión Cornelio, ya habían recibido las realidades que el bautismo significaba cuando se bautizaban. Si no se puede aumentar el perdón de los pecados que se apropian a través de (la semilla de) la fe, y si la regeneración y la creación de un infante electo en Cristo ocurren, al menos potencialmente, antes del bautismo, parece que no queda nada para el bautismo. Comunicarse a los destinatarios más allá de la confirmación de lo que ya es suyo por la fe. Así, los antagonistas luteranos de Calvino de la década de 1550 lo acusaron, como acusaron a Bullinger (y en última instancia a Zwinglio)reduciendo el bautismo al estado de un signo de gracia salvífica y, al menos por implicación, negando que sea un *instrumento* genuino de la misma. [104]

Al responder a sus críticos a este respecto, Calvino se negó, por un lado, a negarse a afirmar una conexión genuina (sacramental) entre el bautismo y aquellas realidades significadas por el bautismo, y por lo tanto un papel instrumental para el bautismo en la comunicación de esas realidades salvíficas. Así insistió, al defender su enseñanza sacramental contra el luterano de Hamburgo, Joachim Westphal, en que "Dios verdaderamente realiza y efectúa mediante el bautismo lo que él representa", que "el oficio apropiado del bautismo es [engullir] a nosotros en el cuerpo de Cristo". y que las personas (creyentes) "son regeneradas por el bautismo" [105].Por otro lado, Calvino insistió en que el bautismo no necesariamente "obra efectiva en el mismo momento en que se realiza" (o, para el caso, necesariamente "obra" donde la fe no está presente). "Es erróneo", observó, "inferir que el curso libre de la gracia divina está atado a instantes de tiempo". Aparentemente, Calvino no vio nada problemático al afirmar que el bautismo representa *y* presenta (para usar el lenguaje sacramental que emplea en otros lugares) Las

realidades significadas por el bautismo y que lo hace en algún momento en el tiempo se eliminan, en un grado u otro, de la recepción real de la Santa Cena. 106 Sus oponentes pueden, quizás, ser perdonados por haber sentido que Calvino estaba tratando de tener su pastel sacramental y comérselo también.

La admisión de Calvino de que las cosas significadas por el bautismo podrían ser, de hecho, típicamente, apropiadas en algún momento distinto de la recepción del bautismo per se, al menos acercó su doctrina a la de Bullinger. De este modo, facilitó el acuerdo que Calvino y Bullinger expresaron formalmente sobre los sacramentos con el Consenso de Zúrich de 1549. 107 El artículo 20 de ese documento afirmaba que "el beneficio que recibimos de los sacramentos no debe limitarse al momento en que se encuentran". administrado a nosotros. . . . Para aquellos que [son] bautizados en la primera infancia, Dios se regenera en la infancia o al comienzo de la adolescencia o incluso a veces en la vejez ". 108 Este lenguaje podría extenderse para adaptarse a la suposición de Calvino de que la regeneración generalmente precede al bautismo infantil y la suposición de Bullinger de que la regeneración (como la fe) sigue al bautismo infantil. 109

El Consenso de Zúrich en general no llegó a acreditar explícitamente a los signos sacramentales con un papel instrumental en la comunicación de realidades salvíficas, aun cuando insistió en que "no separamos la verdad de los signos" 110. Lo más cercano que pudo llegar a expresar la comprensión de Calvino de la unión sacramental entre *signa* y *res significata* estaba en su definición de los sacramentos como “órganos [*Organa*] por el cual Dios actúa eficazmente.” a pesar de esta afirmación, sin embargo, sigue siendo vago porque no tiene en detalle lo que “eficazmente” exactamente Dios *hace*a través de los "órganos" del bautismo y la Cena del Señor. ¿Dios, como Calvino creía, comunicaba "eficazmente" las realidades significadas por los sacramentos, o Dios, como Bullinger insistía, "confirma" eficazmente la fe de los creyentes al ilustrar y sellar simbólicamente su promesa de realidades salvadoras (las realidades se comunican correctamente) enteramente aparte de los sacramentos)? 111

Independientemente de las ambigüedades de la sacramentología articuladas en el Consenso de Zurich, el documento logró su propósito de llevar a Ginebra y Zurich a una alianza teológica duradera y finalmente estableció los límites de la enseñanza "reformada" (en oposición a la católica romana, luterana o radical) en ambos El bautismo y la cena del Señor. Los polemistas luteranos encontraron una oportunidad en la publicación del Consenso (en 1551) para renovar las críticas a los líderes evangélicos de Zurich, quienes, a su juicio, seguían comprometidos con la reducción de ambos sacramentos de Zwingli a meros símbolos de realidades salvadoras. También encontraron la

oportunidad de reclamar a los líderes de la iglesia de otras ciudades que en teoría estaban comprometidos con la Concordia de Wittenberg, pero ahora se suscribieron al Consenso, interpretando su alianza con Zúrich y comprometiéndose con una declaración que:en su juicio, negó la eficacia salvífica de los sacramentos como una violación de sus lealtades anteriores.

El bautismo jugó un papel secundario a la Cena del Señor en los conflictos renovados entre los pensadores reformados y luteranos en la década de 1550. El punto central en cuestión entre los partidos reformados y luteranos sobre el bautismo en este último período fue si el bautismo realmente sirve o no como un instrumento de las realidades que significa. 112 Sin negar el énfasis de Lutero sobre la eficacia que la fe da al bautismo, Luteroans estaban dispuestos a dejar en claro que el bautismo *hace* comunicar las realidades que significa y así sigue siendo indispensable para la salvación. La insistencia de Westphal de que los bebés moribundos *deben*ser bautizado para ser regenerado y ganar entrada al eterno reino de Dios ilustra bien la postura luterana. La respuesta de Calvino de que las personas elegidas que mueren en la infancia se regeneran y se admiten en el reino de Dios, independientemente de que reciban o no el bautismo, apenas capta los matices de su teología bautismal *en su totalidad* . Pero los luteranos descubrieron en esa respuesta una prueba de que los pensadores reformados, cuando llegó el momento de empujar, prescindieron de la necesidad del bautismo para la salvación como principio general. 113 La admisión adicional de Calvino de que *los* bebés *sobrevivientes* se regeneraban normalmente *antes del* bautismo, incluso mientras él insistía simultáneamente en que eran regenerados *por* El bautismo golpeó a Westphal y a la compañía como un doble discurso y no les aseguró que los pensadores reformados otorgaron al bautismo un verdadero papel instrumental en la comunicación de la gracia salvadora.

Posiciones confesionales sobre el bautismo

Las controversias entre los pensadores luteranos y reformados de la década de 1550 proporcionaron ímpetu para aclarar y consolidar varios puntos de vista sacramentales en declaraciones oficiales de fe. Roma ya había definido su posición sobre los sacramentos vis -A- vis protestante y doctrinas anabaptistas en la séptima sesión del Concilio de Trento (1547). A finales de la década de 1550 y principios de 1560, las iglesias reformadas, en un número significativo de confesiones, definen su doctrina en relación -A- visNo solo la enseñanza romana y anabaptista, sino también luterana protestante. Y en la siguiente década, los divinos luteranos se correspondieron en especie al agregar la Fórmula de Concordia a sus catecismos y confesiones existentes como una declaración autorizada de su

fe, aclarando así la teología sacramental luterana con respecto a las doctrinas romanas, anabaptistas y protestantes reformadas. Como resumen y conclusión de este capítulo, se describirán varias posiciones confesionales sobre el bautismo. Muy También se prestará atención a ciertas breve XVII - siglo acontecimientos relacionados con declaraciones confesionales sobre el bautismo.

Doctrina Católica Romana Tridentina

El Concilio de Trento, que se ocupa de sacramentology en su séptimo período de sesiones, formalizado tarde - medieval enseñanza sobre el bautismo y emitió anatemas contra ambas teologías bautismales evangélicos y anabaptistas. Se declaró que el bautismo "contenía la gracia" que significa y "confiere esa gracia" - "a través de la propia acción sacramental" (*ex opere operato*) - "sobre aquellos que no colocan un obstáculo para ello". 114 personas que afirman que "el la gracia de la justificación "es apropiada apropiadamente por" solo la fe "o que el bautismo" no es necesario para la salvación "fue anatematizado. 115 Trent también insistió en que la gracia que el bautismo confiere adecuadamente *puede*perderse por el pecado mortal, y condenó a los que extendieron la gracia del bautismo, o más bien, a la fe en la promesa encarnada en el bautismo, de cubrir todos los pecados futuros. 116 Al insistir en que podía perderse el beneficio del bautismo, Trent reforzó el carácter sacramental (y por lo tanto indispensable) de la penitencia y también estableció la función adecuada de la penitencia de recuperar la "gracia de la justificación" en los casos en que se perdía por el pecado mortal. Los últimos cánones sobre el bautismo de Trent se referían a los destinatarios adecuados de la Santa Cena, anatematizando a las personas que retuvieron el bautismo de niños o rebautizaron a los que habían sido bautizados como bebés en años posteriores. 117

Las confesiones reformadas

La Confesión reformada francesa (1559), la Confesión escocesa (1560) y la Confesión belga (1561) presentaron declaraciones muy similares sobre la sacramentología en general y sobre el bautismo en particular. Las tres confesiones revelan una deuda con Calvino en el uso del lenguaje que, más que la descubierta en el Consenso de Zurich, enfatiza la unión sacramental entre el bautismo y las realidades representadas por el bautismo y, por lo tanto, el papel instrumental que el bautismo desempeña en la comunicación de la gracia salvífica a creyentes La Confesión francesa dice: "Por [el bautismo] somos injertados en el cuerpo de Cristo, para ser lavados y limpiados por su sangre, y luego renovados en la pureza de vida por su

Espíritu Santo", mientras que la Confesión Escocesa afirma: Por el bautismo estamos injertados en Cristo Jesús., para ser parte de su justicia, por la cual nuestros pecados son cubiertos y remitidos. ” 118 Estas declaraciones se basan en una relación cuidadosamente definida entre *signa* sacramental y *res significata* . Las señales y las cosas significadas no se pueden separar unas de otras; así, la Confesión francesa afirma: "Con estos signos se le otorga la verdadera posesión y disfrute de lo que nos presentan". 119 Sin embargo, como dice la Confesión Escocesa, los signos y las cosas significadas no deben confundirse: "No lo haremos". adoren las señales en lugar de lo que ellos significan ” 120.

Contra Roma, la necesidad de la fe para recibir cualquier beneficio del bautismo se enfatiza en estas confesiones. Así también es la permanencia del beneficio espiritual que el bautismo se comunica a los destinatarios que creen, como se recoge en la Confesión Belga: “Este bautismo es rentable no sólo cuando el agua está en nosotros y cuando lo recibimos, sino a lo largo de toda nuestra vida.” 121 La propiedad de bautizar a los infantes de los creyentes se establece sobre la base de su membresía en la iglesia y el pacto y, al menos en la Confesión belga, de su participación en aquellos beneficios espirituales que el bautismo significa y comunica: "Cristo no ha derramado su sangre por nada más. lavando a los niños pequeños de los creyentes que él hizo para los adultos ” 122.

En 1566, se publicó la Segunda Confesión Helvética, escrita en su totalidad por Bullinger aunque posteriormente respaldada por varias iglesias nacionales. Aunque similar en su contenido a las confesiones reformadas que se acaban de mencionar, la confesión de Bullinger se caracterizó por una discusión más extensa de la relación entre *signa* y *res significata* en los sacramentos, y podría decirse que redujo esa relación a una de mera significación. 123 Bullinger estudió cuidadosamente el lenguaje, sugiriendo que el bautismo podría comunicar las bendiciones espirituales que significa, y enfatizó la *seguridad* de las bendiciones espirituales que el bautismo, como una señal y sello del pacto de Dios,Entrega a los creyentes: “Internamente somos regenerados, purificados y renovados por Dios a través del Espíritu Santo; y externamente recibimos la seguridad de [estos] regalos en el agua, por lo que también se representan [estos] grandes beneficios, y, por así decirlo, se ponen ante nuestros ojos para ser vistos ". 124

A pesar de que nuestro tratamiento del bautismo en este capítulo en gran medida se ha limitado al siglo XVI, es necesario- antes de despedirse de la confessions- reformada a tomar nota de dos XVII - sigloLos textos y sus doctrinas del bautismo. El primero de ellos es la Confesión de Fe de

Westminster, completada en 1646, que merece atención simplemente por la posición que ha llegado a ocupar como el estándar teológico para tantas denominaciones presbiterianas en todo el mundo en la actualidad. La Confesión de Westminster comienza su tratamiento del bautismo al detallar el significado del ritual y procede a delinear la forma y el modo apropiados ("verter o rociar agua sobre la persona") de la misma. Se afirma la conveniencia de bautizar a los que “de hecho profesan fe”, así como “los niños hijos de uno, o ambos, padres creyentes.” 125Si bien condena el desprecio por el bautismo, la confesión reconoce que “la gracia y la salvación no se anexan tan inseparablemente. . . que ninguna persona puede ser regenerada o salvada sin ella ”, y observa que los destinatarios no bautizados del bautismo no reciben ningún beneficio salvador de la Santa Cena. 126 Con respecto a la pregunta crítica de si el bautismo, dados ciertos términos (particularmente la presencia de la fe), comunica las bendiciones que significa, concluye la Confesión de Westminster:

> La eficacia del bautismo no está ligada a ese momento del tiempo en que se administra; sin embargo, no obstante, con el uso correcto de esta ordenanza, la gracia prometida no solo se ofrece, sino que se exhibe y confiere realmente, mediante el Espíritu Santo, a aquellos (ya sea de edad o de infantes) a los que pertenece dicha gracia, según el Consejo de la propia voluntad de Dios, en su tiempo señalado. 127

Uno se encuentra reflejado en esta afirmación, la tensión en la doctrina de Calvino mencionada anteriormente: admite cierto espacio de tiempo entre la aplicación del bautismo y la apropiación de las realidades espirituales significadas por el bautismo, pero sin embargo identifica el bautismo como un instrumento de la gracia salvífica.

El siglo XVII fue testigo del surgimiento de grupos que, por primera vez, se casaron con el rechazo del paedobaptismo al principio de las Escrituras del protestantismo y al énfasis soteriológico en la justificación de una *sola vez* . 128 protestantes bautistas en Londres produjeron una serie de confesiones doctrinales consistentes con este desarrollo. El segundo de ellos, publicado en 1677 y adoptado por una asamblea de Iglesias Bautistas Particulares en 1689, se basó en gran medida en la Confesión de Westminster, pero se separó, naturalmente,Con la enseñanza de esa Confesión sobre el tema del bautismo. Se deben señalar tres puntos de contraste entre la Confesión de Westminster y la Segunda Confesión Bautista de Londres. En primer lugar, esta última confesión insistido en que “los que de hecho profesan arrepentimiento para con Dios, la fe, y la obediencia, a nuestro Señor Jesús Cristo, son los únicos temas propios de esta ordenanza,” impidiendo de ese modo los niños del sacramento del bautismo. En segundo lugar, afirmó que "inmersión, o

inmersión" era el modo apropiado de bautismo. Y tercero, identificó estrictamente el bautismo como "un signo" de unión con Cristo, de "remisión de los pecados" y de "novedad de vida", evitando así (sin negar explícitamente) cualquier sugerencia de que el bautismo, en virtud de un sacramental unión entre *signum* y*res significata* - podría servir de alguna manera para comunicar las realidades salvíficas que significa. 129

Las confesiones luteranas

La Fórmula de Concordia (1577) resolvió las diferencias entre los luteranos que surgieron después de la muerte de Lutero en 1546. Con respecto a la sacramentología, la Fórmula se centró principalmente en la Cena. Su importancia para esta encuesta radica principalmente en la autoridad que imputó a las declaraciones anteriores de la fe luterana que contienen relatos más completos sobre el bautismo, incluida la Confesión de Augsburgo, la Apología de Melanchthon de los mismos, los catecismos de Lutero y los Artículos de Smalcald.

Entre estas declaraciones luteranas anteriores de fe, el Gran Catecismo de Lutero contiene el tratamiento más completo del bautismo. El Gran Catecismo identifica el bautismo como una práctica divinamente instituida y, por lo tanto, como "obra de Dios", cuyo "poder, efecto, beneficio, fruto y propósito" es "salvar". 130 El "poder" del bautismo para liberar a los pecadores "Pecado, muerte y el diablo" y llevarlos al "Reino de Cristo" no, según el catecismo, pone en peligro la verdad de que los pecadores son justificados solo por la fe. Sólo la fe comprende el beneficio que el bautismo comunica:La doctrina de la eficacia bautismal de Roma es así rechazada. Pero la fe debe tener un objeto. En la medida en que Dios ha agregado su promesa al agua del bautismo, la fe "se aferra al agua, correctamente". . . en el que hay pura salvación y vida ”. 131 Aquí falta el nerviosismo que uno descubre en las confesiones reformadas sobre la idolatría de los elementos sacramentales. Los pecadores ejercen adecuadamente (salvando) la fe en el compromiso de Dios de salvarlos a *través del* "agua comprendida en la palabra de Dios", es decir, en la promesa de Dios de que "todo el que crea y es bautizado será salvo" (Marcos 16:16). 132 El Gran Catecismo concluye su tratamiento del bautismo defendiendo la legitimidad del paedobaptismo y destacando la durabilidad de la gracia que el bautismo otorga a los creyentes.133

La Fórmula de Concordia no incluye una sección discreta sobre el bautismo. Sin embargo, aborda temas relacionados con el bautismo en sus

comentarios sobre "facciones y sectas". En armonía con los estándares confesionales luteranos anteriores, la Fórmula condena lo que percibe como el error anabaptista de negar la Santa Cena a los hijos de creyentes. La Fórmula también, de manera interesante, condena (entre las doctrinas "heréticas" de los anabaptistas) la opinión de que "los hijos de los cristianos, ya que nacen de padres cristianos y creyentes, son santos e hijos de Dios incluso sin el *bautismo* y *antes de este* ". [134] Se podría ver que esto ataca la enseñanza de Calvino tanto, si no más, que la doctrina anabaptista. Si, de hecho, la doctrina de Calvino estuviera a la vista, esto simplemente reflejaría la tendencia entre los últimosXVI - siglo Luteroans al terrón protestantes reformados con sectarios radicales, incluso mientras reformados protestantes persistieron en el reconocimiento de Luteroans como hermanos cristianos y promover la intercomunicación entre sus respectivas becas.

Conclusión

"Haz todo lo posible por mantener la unidad del Espíritu a través del vínculo de la paz. Hay un solo cuerpo y un solo Espíritu, así como fuiste llamado a una esperanza cuando fuiste llamado; un Señor, una fe, un bautismo; un solo Dios y Padre de todos "(Ef. 4: 3–6 NIV). Al comentar sobre este texto a fines de la década de 1540, Calvino descubrió en el reconocimiento de las Escrituras de "un bautismo", no un argumento en contra del rebautismo (tan tentadora como esa interpretación debe haber sido en su contexto histórico), sino la doctrina de que hay "un solo bautismo". . . comunes a todos,. . . por medio de [el cual] comenzamos a formar un cuerpo y un alma ". El Reformador difícilmente podría haber escrito estas palabras sin una conciencia aguda de que el bautismo se había convertido, en su época, en algo que, para todas las apariencias,Dividió en lugar de unir el cuerpo de cristo. Sin embargo, la identificación posterior de "un Dios y Padre" de todos los verdaderos creyentes aparentemente le dio esperanza a Calvino, incluso en medio de una era definida por el conflicto teológico. "¿Cómo es posible?", Escribió, "que estamos unidos por la fe, por el bautismo o incluso por el gobierno de Cristo, pero porque Dios el Padre, extendiéndonos a cada uno de nosotros su graciosa presencia, emplea estos medios para reunirnos para a sí mismo ". [135] Contrariamente a todas las apariencias, concluyó Calvino, el bautismo une en lugar de dividir a los verdaderos cristianos, independientemente de sus desacuerdos al respectoporque es, sencillamente, la verdadera herramienta de Dios para hacer precisamente eso. Dada la realidad de que las diferencias sobre el bautismo que surgieron en el siglo XVI permanecen con nosotros hoy en día, la perspectiva de Calvino parece una conclusión que vale la pena robar y repetir al servicio de este capítulo.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Aquino, Thomas. *Summa theologiae* . Vols. 13-20 de *la edición latina / inglesa de las obras de Santo Tomás de Aquino* . Traducido por Laurence Shapcote. Editado por John Mortensen y Enrique Alarcón. Lander, WY: Instituto Aquinas para el Estudio de la Doctrina Sagrada, 2012.

Bromiley, G. W., ed. *Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas* . Biblioteca de clásicos cristianos 24. Filadelfia: Westminster, 1953.

Bullinger, Heinrich. *Una breve exposición del Testamento Único y Eterno o Alianza de Dios* . Traducido por Charles S. McCoy y J. Wayne Baker. En McCoy y Baker, *Fuente del federalismo: Heinrich Bullinger y La tradición de la alianza* , 99-138. Louisville: Westminster John Knox, 1991.

——— -. *Las décadas de Heinrich Bullinger* . Editado por Thomas Harding. 2 vols. 1849-1852. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004.

Calvino, John. *Institutos de la religión cristiana* . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

——— -. *Segunda defensa de la fe piadosa y ortodoxa sobre los sacramentos* . En *Obras seleccionadas de John Calvino: Tracts and Letters* , editado por Henry Beveridge y Jules Bonnet, traducido por Henry Beveridge, 2: 245–345. 1849. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1983.

Lombardo, peter *Las oraciones* . Traducido por Giulio Silano. 4 vols. Fuentes medievales en traducción 42–43, 45, 48. Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007–2010.

Lutero, Martin. *El cautiverio babilónico de la iglesia* . En *las obras de Lutero* . Vol. 35, *Word and Sacrament I* , editado por Abdel Ross Wentz, 3–126. Filadelfia: Fortaleza, 1959.

——— -. *Sobre el rebautismo* . En *las obras de Lutero* . Vol. 40, *Iglesia y Ministerio II* , editado por Conrad Bergendoff, 225–62. Filadelfia: Fortaleza, 1959.

McGlothlin, William J., ed. *Confesiones Bautistas de Fe* . Filadelfia: American Baptist Publication Society, 1911.

Melanchthon, Philip. *Commonplaces: Loci Communes 1521* . Traducido por Christian Preus. St. Louis, MO: Concordia, 2014.

Pelikan, Jaroslav y Valerie Hotchkiss, eds. *Credos y confesiones de fe en la tradición cristiana* . Vol. 2, parte 4, *Credos y Confesiones de la Era de la Reforma* . New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2003.

Tappert, Theodore G., ed. y trans. *El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana* . Filadelfia: Fortaleza, 1959.

Zwingli, Huldrych. *Comentario sobre la religión verdadera y falsa* . Editado por Samuel Macaulay Jackson y Clarence Nevin Heller. 1929. Reimpresión, Durham, NC: Laberinto, 1981.

Fuentes secundarias

Fesko, J. V. *Palabra, agua y espíritu: una perspectiva reformada sobre el bautismo* . Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2010.

Heath, Gordon L. y James D. Dvorak, editores. *Bautismo: Perspectivas históricas, teológicas y pastorales* . Serie de estudios teológicos de McMaster 4. Eugene, OR: Pickwick, 2011.

Janse, Wim. "La controversia entre Westphal y Calvino sobre el bautismo infantil, 1555–1556". *Perichoresis* 6, no. 1 (2008): 1–43.

Raitt, Jill. "Tres Inter - relacionados . Principios de Calvino en singular doctrina del bautismo de infantes" *siglo XVI Diario* 11, no. 1 (1980): 51–62.

Riggs, John W. *Bautismo en la Tradición Reformada* . Serie columbia en teología reformada. Louisville: Westminster John Knox, 2002.

Stephens, W. P. *La teología de Huldrych Zwingli* . Oxford: Clarendon, 1986.

Trigg, Jonathan D. *Bautismo en la teología de Martin Lutero* . Leiden: Brill, 2001.

Williams, George Huntston. *La reforma radical* . 3ª ed. Ensayos y estudios del siglo XVI 15. Kirksville, MO: Truman State University Press, 1992.

Wright, David F. *Martin Bucer: Reformando la Iglesia y la Comunidad* . Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

---

1 . Peter lombardo, las *oraciones* , trad. Giulio Silano, Fuentes medievales en traducción 42–43, 45, 48 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2007–2010). Las ocho distinciones finales del libro 4, a modo de comparación, tratan sobre la resurrección y el juicio final.

2 . Lombard, *The Sentences* , *Libro 4: Sobre la doctrina de los signos* , 1.4.2.

3 . John Duns Scotus, *Ordinatio* 4.1.2n9, citado en Richard Cross, *Duns Scotus* , Great Medieval Thinkers (Nueva York: Oxford University Press, 1999), 136, cursiva agregada.

4 . Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* 3a.60.2, 4.

5 . Ibid., 3a.68.7. Ver también 3a.68.8.

6 . Ver Thomas M. Finn, "El mundo sacramental en las *oraciones* de Peter Lombard", *Theological Studies* 69 (2008): 557–82.

7 . Aquinas, *Summa Theologiae* 3a.64.2; véase también 3a.65.1.

8 . *CCFCT* 2: 840.

9 . Martin Lutero, *El cautiverio babilónico de la Iglesia* , *LW* 36: 3–126.

10 . Ibid., *LW* 36: 124.

11 . Martin Lutero, *La libertad de un cristiano* , *LW* 31: 351–52.

12 . Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36: 124.

13 . Ibid., *LW* 36: 124.

14 . Ibid., *LW* 36: 124.

15 . Ibid., *LW* 36: 118.

16 . Ibid., *LW* 36:91, 106–7.

17 . Ibid., *LW* 36:92, 124. Note que Lutero incluyó la penitencia entre los verdaderos sacramentos anteriormente en esta obra; véase *LW* 36:18, 81–90.

18 . Ibid., *LW* 36: 117–19, cita del 119.

19 . Ibid., *LW* 36: 124, 61, 65.
20 . Ibid., *LW* 36:67.
21 . Ibid., *LW* 36:58. Para un tratamiento más completo de Lutero en el bautismo, vea Jonathan D. Trigg, *Bautismo en la teología de Martin Lutero* (Leiden: Brill, 2001).
22 . *CCFCT* 2:40.
23 . Martín Lutero, *El Santísimo Sacramento del Bautismo* (1519), *LW* 35:29; Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36:64, 68.
24 . Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36:62.
25 . Martin Lutero, *Respecto al rebautismo* (1528), *LW* 40: 250.
26 . Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36: 58–64 passim.
27 . Ibid., *LW* 36:68; Lutero, *Santo Sacramento* , *LW* 35:32.
28 . Lutero, *Santo Sacramento* , *LW* 35:34.
29 . Ibid., *LW* 35:30.
30 . Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36:68.
31 . Ibid., *LW* 36:70.
32 . Ibid., *LW* 36:69.
33 . Aquinas, *Summa Theologiae* 3a.69.1.
34 . Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36: 64–65.
35 . Ibid., *LW* 36:67.
36 . Ibid., *LW* 36:66.
37 . Ibid., *LW* 36:63; *CCFCT* 2:40.
38 . Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36:66.
39 . *CCFCT* 2:41.
40 . Lutero, *Respecto al Rebaptismo* , *LW* 40: 246, 260.
41 . Lutero, *cautiverio babilónico* , *LW* 36:73.
42 . Huldrych Zwingli, *Comentario sobre la religión verdadera y falsa* , ed. Samuel Macauley Jackson y Clarence Nevin Heller (1929; repr., Durham, NC: Labyrinth, 1981). Existe una traducción parcial en inglés de *Sobre el bautismo, el rebautismo y el bautismo infantil* en *Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas* , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 129–75. Para un tratamiento más completo de la teología bautismal de Zwingli, vea W. P. Stephens, *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986), 194–217.
43 . Zwinglio, *Sobre el bautismo, el rebautismo y el bautismo infantil* , 132.
44 . Zwinglio, *religión verdadera y falsa* , 186.
45 . Ibid., 184, 186.
46 . Ibid., 182.
47 . Ibid., 189.
48 . Ibid., 182–83.
49 . Ibídem.
50 . Zwinglio, *Sobre el bautismo, el rebautismo y el bautismo infantil* , 131.
51 . Stephens, *Teología de Zwinglio* , 206, 215.
52 . *CCFCT* 2: 794.
53 . Ver Stephens, *Theology of Zwingli* , 194–95.
54 . George Huntston Williams, *La reforma radical* (Filadelfia: Westminster, 1975), 126.
55 . Consulte la descripción general de las opiniones radicales sobre el bautismo en ibid., 300–319.
56 . *CCFCT* 2: 678–79.
57 . Williams, *Reforma radical* , 302.
58 . Ver ibid., 311-18.
59 . Michael Servet, *Restitutio Christianismi* (1553; repr., Nuremberg: Christoph Gottlieb von Murr, 1790), 209-12; ver Williams, *Reforma radical* , 312.
60 . Servet, *Restitutio* , 90, citado en Williams, *Radical Reformation* , 313.
61 . Martin Lutero, *En relación con el rebautismo* , *LW* 40: 254–58.
62 . Ibid., *LW* 40: 243.
63 . Ibid., *LW* 40: 239–41.
64 . Ver, por ejemplo, ibid., *LW* 40: 241–45.
65 . Citado en Stephens, *Theology of Zwingli* , 196.
66 . Stephens, *Teología de Zwinglio* , 196.
67 . Ibid., 203–11.
68 . Ver Robert Kolb, "La teología luterana del bautismo", en *Bautismo: Perspectivas históricas, teológicas y pastorales* , ed. Gordon L. Heath y James D. Dvorak, McMaster Theological Study Series 4 (Eugene, OR: Pickwick, 2011), 53–75.
69 . Henry Bullinger, *Las décadas de Henry Bullinger* , ed. Thomas Harding (1849–1852; repr., Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004), 2: 236, 316 (segundo conjunto de paginación).
70 . Ibid., 2: 352, 329.
71 . Ibid., 2: 279, 270.

72 . Ibid., 2: 314.
73 . Ibid., 2: 344. Bullinger desarrolló este tema, especialmente en su *De 15 test of Seom foedere Dei unico et aeterno* , una obra importante en la evolución de la teología del pacto reformado. Vea la traducción al inglés, *Una breve exposición del Testamento Único y Eterno o Alianza de Dios* , en Charles S. McCoy y J. Wayne Baker, *Fuente del Federalismo: Heinrich Bullinger y la Tradición de la Alianza* (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 99-138.
74 . Bullinger, *Décadas* , 2: 323.
75 . Ibid., 2: 323.
76 . Sobre la doctrina del bautismo de Bucer, vea David F. Wright, *Martin Bucer: Reforming Church and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 95–106 (cf. 97–100).
77 . Vea el texto con introducción en *CCFCT* 2: 796–801.
78 . *CCFCT* 2: 801.
79 . Sobre la teología bautismal de Calvino, vea J. V. Fesko, *Palabra, agua y espíritu: una perspectiva reformada sobre el bautismo* (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2010), 79–94; y Wim Janse, "The Sacraments", en *The Calvino Handbook* , ed. Herman J. Selderhuis (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 348–51.
80 . Citado en Fesko, *Palabra, Agua y Espíritu* , 80.
81 . Calvino, *Institutos* , 4.15.9.
82 . Ibid., 4.15.6.
83 . Ibid., 4.15.3.
84 . Ibid., 4.15.5.
85 . Ibid., 4.15.14.
86 . Ibid., 4.15.3, 5.
87 . Ibid., 4.15.14, cursiva agregada.
88 . Ibid., 4.15.2
89 . Ibid., 4.15.14.
90 . Ver ibid., 4.15.15, 17.
91 . Ibid., 4.15.17.
92 . Ibid., 4.15.15.
93 . Ibídem.
94 . Ibid., 4.16.1.
95 . Citado en Fesko, *Palabra, Agua y Espíritu* , 92.
96 . Calvino, *Institutos* , 4.16.5
97 . Ibid., 4.16.4.
98 . Ibid., 4.16.24.
99 . Citado en Fesko, *Palabra, Agua y Espíritu* , 91.
100 . Calvino, *Institutos* , 4.16.19-20.
101 . El término "regeneración" en Calvino comprende tanto lo que los posteriores adeptos a los Reformados como el término pretendían, así como lo que normalmente denominaban "santificación".
102 . Calvino, *Institutos* , 4.16.17.
103 . Ver Fesko, *Palabra, Agua y Espíritu* , 85; Jill Raitt, “Tres Inter - relacionados Principios de Calvino en singular doctrina del bautismo de niños,” *SCJ* 11, no. 1 (1980): 51–62.
104 . Vea especialmente la respuesta de Calvino a la crítica de Westphal de su teología bautismal en *Obras seleccionadas de John Calvino: Tracts and Letters* , ed. Henry Beveridge y Jules Bonnet, trad. Henry Beveridge (1849; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 2: 336–45.
105 . Calvino, *Selected Works* , 2: 337, 339, 340.
106 . “Dios, cada vez que ve reunirse, cumple y exhibe en efecto inmediato lo que él representa en el sacramento. Pero no se debe imaginar ninguna necesidad para evitar que su gracia a veces preceda, a veces siga, el uso del signo. La dispensación de [la gracia], su Autor templa para no separar la virtud de su Espíritu del símbolo sagrado. ”Calvino, *Selected Works* , 2: 342.
107 . *CCFCT* 2: 802-15.
108 . *CCFCT* 2: 811.
109 . También podría decirse que implica que la "regeneración" es adecuadamente el "beneficio" del bautismo, lo que reflejaría la posición de Calvino más que la de Bullinger.
110 . *CCFCT* 2: 808.
111 . Vea más adelante Paul E. Rorem, “The Consensus Tigurinus (1549): ¿Comprometió Calvino?” En *Calvinous Sacrae Scripturae Profesor: Calvino como confesor de las Sagradas Escrituras; Die Referate Des Congrès International Des Recherches Calvinoiennes Vom 20. Bis 23. Agosto 1990 en Grand Rapids* , ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 72–90.
112 . Ver especialmente Wim Janse, “La controversia entre Westphal y Calvino sobre el bautismo infantil, 1555–1556,” *Perichoresis* 6, no. 1 (2008): 1–43.
113 . Ibid., 13, 20-21.
114 . *CCFCT* 2: 840.
115 . Ibídem.

116 . Ibid., 2: 841.
117 . Ibid., 2: 842.
118 . Ibid., 2: 384, 400.
119 . Ibid., 2: 385.
120 . Ibid., 2: 401.
121 . Ibid., 2: 422.
122 . Ibid., 2: 423.
123 . Ibid., 2: 504-8.
124 . Ibid., 2: 509.
125 . Ibid., 2: 641.
126 . Ibid., 2: 641–42.
127 . Ibid., 2: 642.

128 . Yo diría que los grupos anabaptistas del siglo xvi rechazaron en gran medida la *sola Scriptura* y la *sola fide,* ya que los reformadores magisteriales entendían esos principios. Tal afirmación tiene una incidencia sobre la cuestión de la presente - día orígenes Bautistas, respecto de los cuales ven David W. Bebbington, *bautistas a través de los siglos: Una historia de un pueblo Globales* (Waco, TX: Baylor University Press, 2010).

129 . William J. McGlothlin, ed., *Confesiones Bautistas de Fe* (Filadelfia: American Baptist Publication Society, 1911), 269–70. El fallo de 1689 Bautista de Londres de la Confesión de atribuir explícitamente la eficacia del bautismo no impidió que algunos XVII - siglo (o posterior) Bautistas de reconocer tales. Vea el argumento de Stanley K. Fowler en *Más que un símbolo: la recuperación británica del sacramentalismo bautismal* , Estudios en historia y pensamiento bautista 2 (Eugene, OR: Wipf and Stock, 1997).
130 . Theodore G. Tappert, ed. y trans., *El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana* (Filadelfia: Muhlenberg, 1959), 439.
131 . Ibid., 440.
132 . Ibid., 437–38.
133 . Ibid., 442-46.
134 . Ibid., 634, cursiva agregada.
135 . John Calvino, *Comentarios sobre las Epístolas de Pablo a los Gálatas y Efesios* , trad. William Pringle (Edimburgo: Thomas Clark, 1841), 251.

18

La Cena del Señor

Keith A. Mathison

RESUMEN

En el siglo XVI, los debates sobre la naturaleza de la Cena del Señor resultaron en divisiones que existen hasta el día de hoy. Los reformadores acordaron que la doctrina católica romana, que entendía la Cena como una representación o repetición del sacrificio de Cristo, no era bíblica. También acordaron en su rechazo a la doctrina católica romana de la transubstanciación. Sin embargo, cuando se les presionó para proporcionar su propia explicación de la presencia de Cristo en la Cena, no pudieron llegar a un acuerdo. Martín Lutero insistió en que las palabras de Cristo "Este es mi cuerpo" significan que el pan es su cuerpo. Andreas Karlstadt, Huldrych Zwingli, Johannes Oecolampadius y otros no estuvieron de acuerdo, argumentando que las palabras de Cristo deben entenderse simbólicamente. El desacuerdo dio lugar a una larga y amarga controversia. A través de los esfuerzos de Martin Bucer, quien finalmente tomó una posición mediadora, se logró un mínimo de paz con la Wittenberg Concord de 1536. Cuando el protegido de Bucer, John Calvino y el colega más joven de Zwingli, Heinrich Bullinger forjaron el Consenso de Zúrich en 1549, comenzó una segunda controversia porque algunos luteranos lo vieron Una capitulación a una doctrina completamente simbólica de la Cena. Los debates escritos entre los reformados y los luteranos, en particular John Calvino y Joachim Westphal, consolidaron aún más las divisiones entre estas ramas de la iglesia. A finales del siglo xvi, las confesiones reformadas y luteranas, así como el Concilio de Trento, habían trazado las líneas doctrinales que existen hasta nuestros días. Cuando el protegido de Bucer John Calvino y el colega más joven de Zwingli, Heinrich Bullinger, criticaron el

Consenso de Zúrich en 1549, comenzó una segunda controversia porque algunos luteranos lo vieron como una capitulación de una doctrina completamente simbólica de la Cena. Los debates escritos entre los reformados y los luteranos, en particular John Calvino y Joachim Westphal, consolidaron aún más las divisiones entre estas ramas de la iglesia. A finales del siglo xvi, las confesiones reformadas y luteranas, así como el Concilio de Trento, habían trazado las líneas doctrinales que existen hasta nuestros días. Cuando el protegido de Bucer John Calvino y el colega más joven de Zwingli, Heinrich Bullinger, criticaron el Consenso de Zúrich en 1549, comenzó una segunda controversia porque algunos luteranos lo vieron como una capitulación de una doctrina completamente simbólica de la Cena. Los debates escritos entre los reformados y los luteranos, en particular John Calvino y Joachim Westphal, consolidaron aún más las divisiones entre estas ramas de la iglesia. A finales del siglo xvi, las confesiones reformadas y luteranas, así como el Concilio de Trento, habían trazado las líneas doctrinales que existen hasta nuestros días. particularmente John Calvino y Joachim Westphal, consolidaron aún más las divisiones entre estas ramas de la iglesia. A finales del siglo xvi, las confesiones reformadas y luteranas, así como el Concilio de Trento, habían trazado las líneas doctrinales que existen hasta nuestros días. particularmente John Calvino y Joachim Westphal, consolidaron aún más las divisiones entre estas ramas de la iglesia. A finales del siglo xvi, las confesiones reformadas y luteranas, así como el Concilio de Trento, habían trazado las líneas doctrinales que existen hasta nuestros días.

Introducción

A finales del siglo xvi, el cuerpo de Cristo había sido roto por desacuerdos y debates sobre la Cena del Señor. Varios teólogos ya habían comenzado a sistematizar los argumentos a favor y en contra de los diferentes puntos de vista, y las confesiones de las iglesias católica romana, luterana y reformada habían establecido los límites. Las líneas de batalla fueron dibujadas para un conflicto que aún no ha terminado. Para entender dónde estamos hoy, debemos comprender las diversas visiones eucarísticas de quienes participaron en los grandes debates del siglo xvi, y para entender esas visiones, primero debemos dar un paso atrás y mirar su perspectiva medieval. contexto histórico.

El contexto medieval

Los Reforma - la era de los conflictos sobre la Cena del Señor no ocurren en un vacío histórico. [1] Sus raíces se pueden encontrar en las enseñanzas y prácticas de la iglesia latina temprana y medieval. Durante los primeros ochocientos años de la existencia de la iglesia, la mayoría de los escritores hablaron de los elementos sacramentales del pan y el vino como el cuerpo y la sangre de Cristo, pero sin más explicaciones. En esto, simplemente estaban siguiendo el ejemplo de Jesús cuando dijo sobre el pan de la Pascua, "Este es mi cuerpo" (Mat. 26:26). Sin embargo, como es el caso de las palabras de la institución de Cristo, la identificación verbal de aquellos en la iglesia primitiva fue capaz de más de una interpretación.

Algunos padres de la iglesia (por ejemplo, Gregorio de Nyssa, Cirilo de Alejandría) parecen haber usado ese lenguaje en un sentido más literal, mientras que otros (por ejemplo, Orígenes, Agustín) parecen haber tenido una intención más figurativa. Haciendo los asuntos más difíciles, muy pocos de los padres de la iglesia intentaron proporcionar algún tipo de explicación doctrinal de su lenguaje. Algunos historiadores han tratado de clasificar los puntos de vista de los padres de la iglesia como "realistas" o "simbólicos", pero esos términos son simplemente inadecuados dada la naturaleza de gran parte del comentario patrístico sobre la Santa Cena. [2]

A pesar de los diferentes énfasis encontrados en los escritos de los primeros padres de la iglesia, no hubo controversias eucarísticas conocidas durante los primeros ochocientos años de la historia de la iglesia. La primera discusión eucarística que estuvo cerca de ser un debate real no se produjo hasta el siglo IX cuando Paschasius Radbertus y Ratramnus, dos monjes de la abadía de Corbie, escribieron tratados que describían diferentes conceptos de la presencia de Cristo en la Cena. [3]

Radbertus presentó un punto de vista que enfatiza que el pan y el vino consagrados se convirtieron en el mismo cuerpo que nació de la Virgen María. El pan y el vino visibles apuntan a esta realidad interior, invisible. Su opinión fue un precursor de la doctrina católica romana de la transubstanciación desarrollada más tarde. Ratramnus, por otro lado, argumentó que el pan y el vino son el cuerpo "espiritual" y la sangre de

Cristo. Hay una diferencia, por lo tanto, entre el cuerpo nacido de la Virgen María y el cuerpo presente en la Cena. [4] En los siglos inmediatamente siguientes, la opinión de Radbertus ganó el día. [5]

En el siglo XI, el teólogo Berengar de Tours planteó objeciones a la visión radbertiana que se había convertido en dominante en la iglesia en ese momento. Estas objeciones fueron encontradas con resistencia. El treinta - años controversia que siguió eventualmente resultó en la declaración dogmática de Roma “Ego Berengario” (1079). [6] De acuerdo con esta declaración, el pan y el vino son "sustancialmente cambiados" (*substancialmente convertidos*) en el verdadero y propio cuerpo y sangre de Cristo. [7] El XII - sigloEl teólogo Peter Lombard (ca. 1090-1160) mantuvo esta tradición: "Cuando estas palabras [de institución] se pronuncian, se produce el cambio del pan y el vino en la sustancia del cuerpo y la sangre de Cristo". [8] En 1215, El Cuarto Concilio de Letrán declaró: "Su cuerpo y su sangre están verdaderamente contenidos en el sacramento del altar bajo las apariencias del pan y el vino, el pan se transubstancia al cuerpo por el poder divino y el vino a la sangre". [9] El mero uso de la palabra "transubstanciación", sin embargo, no resolvió completamente las cosas. Los teólogos continuaron debatiendo qué implicaba realmente la transubstanciación. [10]

Le correspondió a Tomás de Aquino (1225–1274) proporcionar a la iglesia romana una doctrina integral de la transubstanciación. [11] Lo hizo utilizando categorías metafísicas aristotélicas. [12]Brevemente, en la metafísica de Aristóteles, la palabra "sustancia" (Gk. *Ousia*) describe la realidad o naturaleza fundamental de una cosa, lo que hace que algo sea lo que es. La palabra "accidentes", por otro lado, se refiere a atributos no esenciales como altura, peso y color. [13] Según Thomas, el milagro de la transubstanciación implica un cambio en la sustancia del pan y el vino sin un cambio en los accidentes. [14]

Mientras se desarrollaba la doctrina de la presencia corporal de Cristo en la Cena, la iglesia romana, en relación con esa idea, también estaba elaborando su doctrina de la Cena del Señor como una repetición o representación del sacrificio de Cristo. Las raíces de esta idea también se pueden encontrar en la

iglesia primitiva. [15] Pero a principios del siglo xvi, la misa había sido entendida por muchos teólogos romanos influyentes como un sacrificio propiciatorio ofrecido por los sacerdotes a través del cual el arrepentido podía obtener misericordia. [16]

Los precursores de la reforma

No todos los cristianos medievales estaban contentos con la doctrina católica romana de la transubstanciación o con la idea del sacrificio de la misa. Uno de los opositores más importantes de la doctrina romana fue John Wyclif (ca. 1328–1384). En su tratado *sobre la Eucaristía* , expresó muchas ideas que diferentes reformadores tomarían posteriormente en préstamo. Wyclif argumentó, por ejemplo, que las palabras de Cristo "Este es mi cuerpo" deben tomarse en sentido figurado. [17] El pan no es literalmente el cuerpo de Cristo, sostuvo. En cambio, el pan es el "signo eficaz" del cuerpo de Cristo. [18] Además, no comemos físicamente el cuerpo de Cristo; en cambio, nuestras almas se alimentan de Cristo por la fe. [19] En última instancia, los puntos de vista de Wyclif fueron condenados en el Concilio de Constanza en 1415.[20]

A finales - medieval figura que indirectamente influyó en los XVI - siglo debates fue el teólogo holandés Juan Wessel Gansfort (1419-1489). Su tratado *El sacramento de la Eucaristía* es una obra bellamente escrita de teología devocional. A diferencia de Wyclif, Gansfort aceptó la transubstanciación, pero el énfasis de Gansfort en la comunión espiritual fue el catalizador en una reacción en cadena de eventos con repercusiones que no pudo haber previsto. [21] Para Gansfort, “el recuerdo de lo que nuestro Señor hizo y sufrió por nuestra salvación” fue la verdadera Eucaristía. [22] Como podemos recordar a Cristo en cualquier momento, podemos tener el beneficio de su Cena en cualquier momento. Sin embargo, si un hombre come los elementos visibles pero no tiene fe, no come espiritualmente. Para comer espiritualmente, debe recordar a Cristo y todo lo que hizo. En otras palabras, debe creer. [23]

Preludio a la Primera Controversia Eucarística (1520-1524)

Una de las dificultades más importantes que enfrentó cualquier estudiante de la doctrina de la Cena del Señor en el momento de la Reforma es el hecho de que las opiniones de casi todos los jugadores principales experimentaron un desarrollo en un grado u otro. Para algunos, el desarrollo implicó poco más que una aclaración de su pensamiento y un fortalecimiento de sus argumentos. Para otros, el desarrollo de sus puntos de vista implicó grandes cambios de mentalidad. Por lo tanto, no basta con hablar de la visión de Lutero o de la de Zwingli, por ejemplo. Es necesario mirar la visión de cada teólogo en el contexto de su propio desarrollo progresivo. En los años previos al estallido de las controversias entre los reformadores, los escritos de cuatro de estas figuras son de particular importancia: Martin Lutero, Philipp Melanchthon, Andreas Karlstadt y Cornelius Hoen.

Volviendo primero a Martín Lutero, notamos que varios temas clave dominaron sus tres primeros escritos sobre la Cena del Señor. [24] Lo primero y más importante fue la idea de que la Santa Cena es un testamento en el que Cristo promete perdón de pecados y vida eterna a su pueblo. [25] La mayor parte de los sacramentos son "las palabras y promesas de Dios, sin las cuales los sacramentos están muertos y no son nada en absoluto". [26] Debido a que la Cena es una promesa o testamento, no puede ser un sacrificio como enseña Roma. Si es un sacrificio o obra, perdemos el evangelio. [27] Además, la naturaleza promisoria de la Cena significa que la respuesta apropiada y necesaria es fe, no obras. [28]

El segundo tema principal que dominó los primeros escritos de Lutero sobre la Cena fue la doctrina de la verdadera presencia de Cristo en el pan y el vino. Lutero argumentó que esta creencia es exigida por las palabras de Cristo: "Este es mi cuerpo". Creía que la iglesia no debería exigir a nadie que acepte la doctrina de la transubstanciación como la única explicación ortodoxa de la manera de la presencia corporal de Cristo. [29] Lutero nunca rechazó, sin embargo, la verdadera presencia corporal de Cristo en los elementos de la Cena. [30]

Un tercer tema clave en los primeros escritos de Lutero sobre la Cena fue la relación entre la palabra y el signo. Lutero explicó que "en cada promesa de Dios se nos presentan dos cosas, la palabra y la señal, de modo que debemos entender que la palabra es el testamento, pero la señal para ser el sacramento". [31] En otras palabras, la palabra Testamento es la promesa de

Cristo, y la Santa Cena es el pan y el vino, en los cuales se encuentra el cuerpo y la sangre de Cristo. Comprender este aspecto del pensamiento de Lutero nos ayudará a comprender mejor las razones de algunos de los desacuerdos posteriores entre él y los demás reformadores. [32]Si bien la distinción principal de Lutero fue entre la palabra y el signo (la promesa y el signo de la promesa), la distinción principal enfatizada por muchos de los otros reformadores fue entre el signo (el pan y el vino) y la cosa significada (el cuerpo y el cuerpo). sangre de Cristo). En otras palabras, para Lutero, el cuerpo y la sangre de Cristo en el pan y el vino son los signos de la promesa. Para muchos otros, el pan y el vino son los signos del cuerpo y la sangre de Cristo.

En diciembre de 1521, Philipp Melanchthon, el discípulo y colega más devoto de Lutero, publicó la primera edición de sus *Loci Communes* . [33] Esta obra es un resumen básico de la teología de Lutero. El mismo Lutero elogió el libro como "digno no solo de la inmortalidad sino también del canon de la Iglesia" .[34] Como Lutero, Melanchthon enfatizó la naturaleza promisoria de los sacramentos. En la Escritura, "se agregan señales a las promesas como sellos, tanto para recordarnos las promesas como para servir como testimonios seguros de la buena voluntad de Dios hacia nosotros, confirmando que ciertamente recibiremos lo que Dios ha prometido". [35] La Cena ciertamente no es Un sacrificio, como enseña Roma. En cambio, es un “testimonio del evangelio prometido”. [36]Con respecto a la verdadera presencia del cuerpo y la sangre de Cristo, Melanchthon asumió la doctrina de Lutero sin elaboración. [37] Por último, Melanchthon señaló que la finalidad de este sacramento es “para fortalecernos cada vez que nuestra conciencia vacilan y dudan de la buena voluntad de Dios hacia nosotros.” [38]

Andreas Karlstadt fue otro de los colegas de Lutero en Wittenberg. Su doctrina de la Cena, como la de muchos de los otros reformadores, se desarrolló con el tiempo. [39] En sus primeros escritos, expresó puntos de vista que eran prácticamente indistinguibles de los de Lutero. [40] Él también enfatizó la naturaleza de la Santa Cena como un testamento o promesa. Él también afirmó la verdadera presencia del cuerpo y la sangre de Cristo en el pan y el vino. Él también afirmó que la distinción clave en el sacramento es entre la palabra / promesa de Dios y la señal (el cuerpo y la sangre de Cristo

en el pan y el vino). [41] La doctrina de la Cena de Karlstadt, sin embargo, pronto experimentó una transformación radical.

Para 1521, a más tardar, los reformadores de Wittenberg ya conocían las interpretaciones de la Cena que implicaban el rechazo de la presencia corpórea de Cristo en el pan y el vino. [42] El holandés Hinne Rode había llevado los escritos de Wessel Gansfort y una carta de un abogado llamado Cornelius Hoen a Wittenberg en algún momento en la última parte de 1521. [43] Los teólogos de Wittenberg probablemente leyeron la carta de Hoen en este momento. Debido a su importancia para el desarrollo posterior de los debates eucarísticos, debemos examinar brevemente los antecedentes y contenidos de la carta de Hoen. [44]

Un encuentro con el *Sacramento de la Eucaristía de* Wessel Gansfort parece haber inspirado la reinterpretación de la Cena de Hoen más que cualquier otro evento en particular. [45] Hoen hizo que el énfasis de Gansfort en la comunión espiritual fuera central para su propia visión. La perspicacia exegética clave de Hoen fue su insistencia en que las palabras de la institución de Cristo, "Este es mi cuerpo", deben interpretarse como "Esto *significa* mi cuerpo". [46]Por lo tanto, no hay presencia corporal del cuerpo y la sangre de Cristo en los elementos del pan y el vino. Hinne Rode llevó la carta de Hoen a Wittenberg en 1521. En enero de 1523, viajó a Basilea y se reunió con Johannes Oecolampadius, quien lo instó a compartir la carta con Huldrych Zwingli. Rode obedeció. En 1524, se reunió con Martin Bucer en Estrasburgo. [47] Reacciones a la carta variadas. Lutero rechazó los puntos de vista de Hoen. [48] Zwinglio, por otra parte, fue persuadido, y en 1525, publicó la carta. La carta de Hoen también influyó en Karlstadt, y muchos de los argumentos de Hoen encontraron su camino en sus escritos, a pesar de que Karlstadt rechazó la interpretación específica de Hoen de las palabras de la institución.

La Primera Controversia Eucarística (1524-1536)

Si cualquier evento en particular se puede considerar el punto de partida de la primera controversia eucarística, sería el acalorado intercambio entre Lutero y Karlstadt en la Posada del Oso Negro en Jena el 22 de agosto de 1524. [49] Lutero había predicado en Jena anteriormente en el día en contra. Algunas de

las reformas radicales en las que Karlstadt estuvo involucrado. Karlstadt pidió reunirse con Lutero, y en la reunión, al escuchar la respuesta de Karlstadt a su sermón, Lutero tiró el guante y desafió a Karlstadt a poner sus argumentos por escrito. Karlstadt estaba más que dispuesto a cumplir, y en octubre publicó cinco tratados separados que expresaban su nueva visión de la Cena del Señor. [50]Karlstadt fue el primero de los asociados con el movimiento de la Reforma en hacerse público con una visión de la Cena del Señor que difería significativamente de Lutero. [51] Él no sería el último.

La fase polémica

En cuatro de sus cinco folletos, Karlstadt presentó su caso por rechazar la presencia corporal de Cristo. En la sección de *Si se puede probar con la Sagrada Escritura que Cristo está en el Sacramento con Cuerpo, Sangre y Alma* , respondió y rechazó siete argumentos a favor de la presencia corpórea de Cristo. [52] Por ejemplo, incluso si Cristo usó las palabras de consagración para cambiar los elementos, sostuvo Karlstadt, esto no significa que los sacerdotes puedan hacer lo mismo al repetir esas palabras. Si es así, dijo, que lean estas palabras: "'Dios habló, que haya tierra, y fue' [Gen. 1: 9]. Y vea si a través del poder de palabras tan poderosas y santas pueden crear el cielo y la tierra, el agua y el fuego, los peces y los animales ". [53]

En su siguiente sección, miró las palabras de la institución y argumentó que en ninguna parte declaran que el pan *es* el cuerpo de Cristo. [54] De hecho, según Karlstadt, la gramática griega prohíbe tal interpretación. En su *Diálogo* , puso en boca de un laico imaginario la idea de que Cristo estaba señalando su propio cuerpo cuando dijo: " *Este* es mi cuerpo". [55] Esta es la idea con la que Karlstadt se asocia más comúnmente, pero fue No es su preocupación central. La convicción central de Karlstadt fue "que la Santa Cena fue instituida para que los cristianos recordaran el sufrimiento y la muerte de Cristo como el cumplimiento de la profecía del Antiguo Testamento". [56]La defensa pública de Karlstadt de una visión simbólica alentó a otros como Huldrych Zwingli a escribir.

Al principio de la carrera de Zwingli como reformador, su visión había experimentado un desarrollo. Sostuvo brevemente un punto de vista similar al

de Lutero. En algún momento de 1523 o 1524, sin embargo, Zwinglio adoptó una visión radicalmente simbólica. [57] Su cambio de parecer parece haber resultado, al menos en parte, de la lectura de la carta de Hoen. La publicación de los panfletos violentamente anti - luteranos de Karlstadt obligó a Zwinglio a expresar claramente su propia opinión, distinguiéndola de la de Karlstadt. Zwingli escribió su *Carta a Matthew Alber sobre la Cena del Señor* en noviembre de 1524. Su punto de partida teológico y exegético en esta carta fue Juan 6, y este seguirá siendo su punto de partida en todos sus escritos posteriores sobre la doctrina de la Eucaristía.

Zwingli argumentó que Juan 6 proporciona el contexto teológico en el que deben interpretarse las palabras de institución de Cristo. Jesús se presenta allí como el "pan de la vida" y distingue el "alimento espiritual" de los alimentos corporales. [58] Las palabras de Cristo en Juan 6, por lo tanto, indican claramente que cuando Jesús le explica a quienes lo escuchan la necesidad de "comer su carne", realmente está hablando de la necesidad de la fe. Para *comer* a Cristo es *creer* en él. [59] Si tenemos en cuenta a Jesús.Las palabras de Juan 6, interpretar sus palabras de institución se vuelven mucho menos difíciles. De acuerdo con la opinión de Hoen en lugar de la de Karlstadt, Zwinglio argumentó que "Este es mi cuerpo" debe interpretarse como "Esto significa mi cuerpo" .[60] La palabra "es" debe interpretarse como "significa", o bien el signo *es* el Lo que significa y ya no es un signo. [61] Aunque agregaría más argumentos a su caso en escritos posteriores, estas ideas básicas caracterizarían las enseñanzas de Zwingli hasta su muerte.

Tal como lo había prometido que lo haría, Lutero respondió a Karlstadt, abordar la cuestión en su dos - parte tratado *Contra los Profetas Celestiales* , terminado a principios de 1525. [62] En esta obra, que apuntó a la exégesis de las palabras de la institución de Karlstadt. Argumentó que la interpretación de Karlstadt tenía a Jesús.hablar sobre el pan ("Tomar, comer"), luego cambiar repentinamente el tema para hablar sobre su propio cuerpo ("Este es mi cuerpo"), y luego regresar al tema del pan nuevamente ("Haz esto en memoria mía"). Esta interpretación, según Lutero, era absurda: "¿Cómo sonaría si le diera a alguien un trozo de pan y dijera: 'Toma y come', y cuando le ofrecí y le pedí que lo comiera, inmediatamente dije: '¿Esto es una libra de oro en mi bolsillo'? ” [63] Según Lutero, no debemos tratar de explicar las palabras de Cristo. Debemos creer que el pan es el cuerpo de Cristo

simplemente porque eso es lo que Jesús dice que es. Para Lutero, el punto de partida fue siempre la clara declaración de Cristo: "Este es mi cuerpo". [64]

A lo largo del resto de 1525, se escribieron varias respuestas a Lutero. Zwinglio publicó su *Comentario sobre la religión verdadera y falsa* en marzo. En esta obra, Zwinglio amplió los temas básicos que introdujo en su *Carta a Matthew Alber* . Los sacramentos no son más que ceremonias de iniciación en las que un hombre se compromete a ser un soldado de Cristo. [65] En la Cena del Señor, argumentó, "damos pruebas de que confiamos en la muerte de Cristo" .[66] El punto de partida para Zwinglio fue nuevamente Juan 6. [67] En particular, apeló a las palabras de Juan 6:63 en particular: " La carne no aprovecha nada ". [68]Estas palabras nos ayudan a entender lo que Cristo quiere decir cuando dice: "Este es mi cuerpo". Según Zwingli, "Esta expresión ['La carne no aprovecha' 'es lo suficientemente fuerte como para probar que' es 'en este pasaje se usa para' significa 'o' es un símbolo de '". [69] Karlstadt respondió a Lutero en dos partes. Al apelar a 1 Corintios 10: 3, afirmó nuevamente que la única forma en que comemos y bebemos el cuerpo y la sangre de Cristo es a través de la fe. [70]

En septiembre de 1525, Oecolampadius agregó su voz con la publicación de *En la exposición genuina de las palabras del Señor* . Su obra difería de las otras en que se centraba en gran medida en la evidencia patrística para demostrar que una comprensión simbólica de la Cena no debía considerarse una herejía. Si bien su opinión era, en muchos aspectos, similar a la de Zwingli, deben mencionarse algunos de sus énfasis más significativos. [71] Con respecto a las palabras de la institución, Oecolampadius creía que la figura del habla se encontraba en el predicado ("cuerpo") en lugar de en el verbo ("es"). Argumentó que la frase debería leerse: "Esta es una señal de mi cuerpo". [72]En segundo lugar, Oecolampadius sugirió que para aquellos que participan de la Cena con fe, participan en una comida espiritual de Cristo que ocurre paralelamente a la comida del pan. Un tercer énfasis importante fue su afirmación de que el objetivo de la Cena es elevar nuestros corazones a Cristo, que está sentado a la diestra de Dios. [73] Volveremos a encontrar estas ideas en los escritos de reformadores posteriores.

En agosto de 1525, Zwinglio publicó su Ensayo Subsidiario sobre la

Eucaristía con el fin de desarrollar más completamente los argumentos que había presentado en su Comentario . El nuevo argumento exegético más significativo que Zwingli agregó fue la apelación a Éxodo 12:11 para ayudar a aclarar las palabras de la institución. Explicó los paralelos entre los dos pasajes:

> Se instituye una conmemoración en un caso y en el otro. En el uno es de liberación en la carne, en el otro de reconciliación al Dios Altísimo. En el primer caso, el símbolo de la conmemoración se instituyó antes de que se cumpliera el objetivo de lo que sería el símbolo en las fugaces edades. Así que en el otro se instituyó el símbolo del asesinato de Cristo antes de que él fuera asesinado, que aún no había sido, en el tiempo posterior, el símbolo de su muerte. Por la tarde se instituyó la figura de la liberación que siguió al día siguiente. [74]

Estos paralelos indican que las palabras de Jesús deben interpretarse de la misma manera simbólica. Zwinglio argumentó que la palabra "es" en la declaración "Es la Pascua del Señor" es exactamente paralela a la palabra "es" en la declaración "Este es mi cuerpo". En ambos casos, "es" significa "significa". [75]

En marzo de 1526, el pastor y teólogo de Estrasburgo, Martin Bucer, realizó su primera contribución significativa al debate con su *Apologia* . Aunque Bucer tenía puntos de vista muy similares a los de Lutero en los primeros años de la Reforma, en 1526 había adoptado un punto de vista muy influenciado por Hoen, Zwingli y Oecolampadius, que está representado en la *Apologia* . Allí argumentó que la Cena es un memorial, nada más que una conmemoración de la muerte de Cristo. [76] Bucer también introdujo una idea en esta obra que mantuvo consistentemente a lo largo de su carrera, a saber, la negación de que los incrédulos participan del cuerpo y la sangre de Cristo en cualquier sentido. [77]

La siguiente contribución de Lutero provocó una amarga fase del debate. En su *El sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo, contra los fanáticos* , respondió a varios argumentos hechos por Karlstadt, Zwingli y Oecolampadius y presentó varios argumentos nuevos para su propio punto de vista. Nuevamente afirmó que las palabras de la institución son claras: "Estas son las palabras con las que nos apoyamos". [78] Luego respondió a varias

objeciones, incluida la afirmación de que no es necesario que el cuerpo y la sangre de Cristo estén en el pan y vino. Recordó a sus lectores que no decidimos qué es necesario; Dios lo hace. [79]

Lutero también proporcionó varias analogías para probar que es posible que Cristo esté presente en el pan y el vino. Argumentó, por ejemplo, que si su propia pequeña voz pudiera estar presente en los oídos de muchas personas, entonces seguramente el cuerpo de Cristo podría estar presente en muchos lugares diferentes. Además, por medio de la predicación de la Palabra, muchos individuos separados tienen a Cristo en sus corazones. Si Cristo puede hacer esto a través de la predicación de la Palabra, Lutero preguntó, ¿por qué no también en la promesa asociada con el pan? [80] Finalmente, Lutero introdujo la idea de que el cuerpo de Cristo puede estar presente en tantos lugares diferentes porque su naturaleza humana "está presente en todas partes". [81] Esta noción de la ubicuidad de Cristo se convertiría más tarde en una fuente de controversia entre los luteranos y los reformados. [82]

Dos obras importantes sobre la Cena, de Zwingli y Lutero, aparecieron simultáneamente en febrero de 1527. La *Exégesis amistosa* de Zwingli *, Eso es, Exposición de la materia de la Eucaristía a Martín Lutero* fue su libro más importante sobre el tema. Comenzó contestando los argumentos de Lutero y luego procedió a delinear todos los argumentos para su propio entendimiento de las palabras de Cristo. Su interpretación de las palabras de la institución siguió siendo la misma que había sido, y él continuó interpretando estas palabras a la luz de Juan 6. Argumentó que Lutero rogó la pregunta apelando a las palabras de Cristo cuando era el significado de esas mismas palabras. palabras que estaba bajo consideración. [83]Lutero dijo que las palabras de la institución son tan claras como si alguien le hubiera dado una tirada a otra persona y dijo: “Toma, come. Esto es un rollo ”. Zwinglio respondió que la analogía sería más relevante para el debate actual si Lutero le diera un rollo a otra persona y dijo:“ Toma, come. Esto es una sandía ". [84]

Zwingli también introdujo un argumento cristológico a favor de su punto de vista. El cuerpo humano de Cristo, argumentó, es un verdadero cuerpo humano y, por lo tanto, finito. El cuerpo humano finito de Cristo está a la

diestra de Dios en el cielo hasta la segunda venida, según los credos antiguos. No puede, por tanto, estar presente en el pan y el vino. [85] Afirmar, como lo hizo Lutero, que el cuerpo humano de Cristo puede estar en todas partes, conduce inevitablemente a una visión docética de Cristo, según Zwinglio.

El libro de Lutero, *que estas palabras de Cristo, "Este es mi cuerpo", Aún se mantienen firmes contra los fanáticos,* fue una reafirmación y defensa de sus puntos de vista. [86] Insistió en que todo el debate se refería a la comprensión adecuada de las palabras de la institución de Cristo. Sobre este tema, no hay un término medio: "Un lado debe ser del diablo y el enemigo de Dios". [87]Sus oponentes, argumentó, no pueden probar que "cuerpo" significa "señal del cuerpo" o que "es" significa "Significa" en las palabras de la institución de Cristo. [88] También rechazó el argumento cristológico de Zwingli, afirmando que la diestra de Dios no es un lugar sino el poder de Dios. La diestra de Dios está en todas partes, y donde está la diestra de Dios, también está el cuerpo de Cristo. [89]

La última obra importante de Lutero sobre la Cena fue su *Confesión sobre la Cena de Cristo* , publicada en febrero de 1528. En ella, Lutero reafirmó todos los argumentos a favor de su punto de vista, enfatizando las palabras de la institución. También intentó aclarar su opinión a la luz de las críticas que había recibido. Uno de los puntos más importantes que hizo fue afirmar que Cristo no está presente en la Cena del Señor "en un modo visible, mortal y terrenal". [90]Para explicar a qué se refería, introdujo la distinción escolástica entre presencia local, definitiva y repleta. Algo está presente localmente si se puede medir espacialmente. El cuerpo de Cristo puede estar presente de esta manera como lo ha estado en el pasado y estará en el último día. La presencia definitiva no es medible espacialmente. Los ángeles y las almas humanas están presentes definitivamente. Esta es también la manera en que el cuerpo de Cristo estuvo presente durante el breve período de tiempo durante el cual atravesó la piedra que cubría su tumba. Esto, según Lutero, es la manera en que Cristo está sustancialmente presente en el pan y el vino. La presencia repetitiva es un tipo de presencia que solo es verdadera de Dios. Es omnipresencia. Según Lutero,[91]

Para explicar cómo se puede hablar de la sustancia del pan y de la sustancia del cuerpo de Cristo como un objeto, Lutero también elaboró su idea de la unión sacramental (*unio sacramentalis*). [92] Aunque dos sustancias

diferentes no pueden ser una sola sustancia, las palabras de Cristo "Este es mi cuerpo" hablan de las dos como una sola. [93] El pan está presente y el cuerpo está presente en este único sacramento, y esto con razón se denomina unión sacramental. Debido a la unión sacramental, lo que se hace con el pan se atribuye correctamente al cuerpo de Cristo. Si uno come el pan, come el cuerpo de Cristo pero no de la misma manera que comería cualquier otro tipo de carne. [94]

Aunque la *Confesión sobre la Cena de Cristo* fue la última contribución importante de Lutero a la polémica fase de la controversia, no fue lo último que escribió sobre el tema. En 1529, escribió su Pequeño Catecismo y su Gran Catecismo. Tanto hablar del "Sacramento del Altar", que se define en el Catecismo como "el verdadero cuerpo y sangre de nuestro Señor Jesús Cristo, bajo el pan y el vino, que se nos da a los cristianos a comer y beber." [95] El beneficio de la Santa Cena se encuentra en las palabras "para usted" y "para el perdón de los pecados". [96] Las palabras de promesa cuando van acompañadas de comer y beber "son las cosas principales en la Santa Cena, y el que cree estas palabras tiene lo que Di y declara: el perdón de los pecados ".[97]

La (principalmente) fase conciliatoria

Un punto de inflexión en la primera controversia eucarística se alcanzó en 1529 en el Coloquio de Marburgo. Martin Bucer se había convencido, después de leer la *Confesión* de Lutero *sobre la Cena de Cristo,* de que era posible algún tipo de acuerdo. Pasó los siguientes años trabajando para alcanzar este objetivo. [98] Debido a sus esfuerzos, Lutero y Melanchthon se reunieron con Zwingli, Oecolampadius y el propio Bucer en Marburg en octubre de 1529. Las discusiones tuvieron lugar durante cuatro días, y aunque llegaron a un consenso sobre varios temas, los participantes no pudieron ponerse de acuerdo sobre la manera De la presencia de Cristo en la Cena del Señor. [99]Lutero compuso quince artículos. Ambas partes pudieron ponerse de acuerdo en catorce de ellos, pero el artículo quince indicaba que todavía había áreas de profundo desacuerdo:

Todos creemos y sostenemos referente a la cena de nuestro querido

> Señor Jesús Cristo. . . que el sacramento del altar es un sacramento del verdadero cuerpo y la sangre de Jesús Cristo, y que el Partaking espiritual de este cuerpo y la sangre es especialmente necesario para todo verdadero cristiano. . . . Y aunque en la actualidad no estamos de acuerdo en si el verdadero cuerpo y la sangre están presentes físicamente en el pan y el vino, sin embargo, cada parte debe mostrar amor cristiano al otro, en la medida en que la conciencia lo permita, y ambos deben rezar fervientemente al Dios Todopoderoso. que él, por su Espíritu, nos confirmaría en el entendimiento correcto. Amén. [100]

Estos quince artículos fueron firmados por todos los presentes, incluidos Lutero y Zwingli. El hecho de no haber alcanzado un acuerdo completo en Marburg fue un revés, pero no evitó que Bucer continuara la obra hacia esa meta.

En 1530, el santo emperador romano, Carlos V, anunció la Dieta de Augsburgo. Exigió que los reformadores se explicaran a sí mismos, lo que generó una oleada de actividad entre las diversas ciudades protestantes. El 25 de junio, Melanchthon presentó la Confesión de Augsburgo en nombre de los luteranos. El 8 de julio, Zwinglio presentó su Ratio Fidei en defensa de su opinión. Y el 11 de julio, aquellas ciudades del sur de Alemania alineadas con Estrasburgo presentaron la Confesión Tetrapolitana, escrita por Bucer y Wolfgang Capito.

El artículo 10 de la Confesión de Augsburgo sobre la Cena del Señor es muy breve. Presenta el corazón de la visión de Lutero de la presencia de Cristo en la Cena: “Se enseña entre nosotros que el verdadero cuerpo y la sangre de Cristo están realmente presentes en la Cena de nuestro Señor bajo la forma de pan y vino y se distribuyen y reciben allí. . ”La confesión no intenta explicar cómo está presente Cristo. El artículo sobre la Cena en la Confesión Tetrapolitana de Bucer es más largo pero no mucho más detallado, simplemente afirmando que

> a todos aquellos que sinceramente han dado sus nombres entre Sus discípulos y reciben esta Cena de acuerdo con Su institución, se digna dar Su verdadero cuerpo y verdadera sangre para ser verdaderamente comidos y bebidos para la comida y bebida de las almas, para su alimento para la vida Eterno, para que ahora Él pueda vivir y permanecer en ellos, y ellos en Él, para ser resucitados por Él en el último día a una vida nueva e inmortal.

La confesión también rechaza la idea de que en nuestra Cena no se administra nada excepto el pan y el vino. ” [101] La *Relación Fidei* de Zwingli reafirmó la

doctrina que él había enseñado en todos sus escritos anteriores: el cuerpo de Cristo está presente solo“ por la contemplación de la fe "- no hay presencia real. [102]

Aunque el emperador se negó a presentar las últimas dos confesiones a la Dieta, pidió a los teólogos católicos que los refutaran a todos. El emperador católico romano no fue persuadido para acomodar a los protestantes, y el 22 de septiembre, les ordenó regresar a la fe católica antes del 15 de abril de 1531. La Reforma había llegado a una etapa crítica. Muchos ahora consideran que un acuerdo sobre la Cena es necesario para la supervivencia. Bucer intensificó sus intentos de llegar a la concordia, reuniéndose con muchos, incluidos Melanchthon, Lutero y Zwingli. Para este punto en el tiempo, debido a que Bucer se había alejado de la opinión de Zwingli, Melanchthon y Lutero se estaban volviendo mucho más receptivos a sus propuestas. [103]

En febrero de 1531, se formó una liga defensiva protestante. La membresía en la Liga Schmalkaldic originalmente requería la suscripción a la Confesión de Augsburgo, aunque por un breve período de tiempo también se permitió la suscripción a la Confesión Tetrapolitana. La propia ciudad de Bucerer en Estrasburgo, por lo tanto, pudo unirse a esta Liga defensiva, que estaba compuesta en gran parte por ciudades luteranas, pero no pudo convencer a los suizos de unirse. Para entonces, Zwinglio se había frustrado con Bucer, creyendo que había hecho demasiadas concesiones a Lutero. En la segunda reunión de la Liga Schmalkaldic en marzo y abril de 1531, muchos de los luteranos exigieron que la membresía estuviera condicionada a la aceptación de la Confesión de Augsburgo solo. Los suizos leales a Zwingli se estaban aislando. El 11 de octubre, en la segunda batalla de Kappel, Los católicos suizos atacaron y derrotaron a los ejércitos de Zurich. Zwingli fue asesinado en la batalla.[104] Un mes después, el 24 de noviembre, Oecolampadius murió de la plaga. Los dos representantes más poderosos de la visión simbólica de la Cena fueron ahora silenciados.

Los acontecimientos políticos se movieron rápidamente, y Bucer continuó trabajando incansablemente en sus intentos por alcanzar un acuerdo entre los protestantes. Sus encuentros con las visiones anabaptistas de la Cena lo habían despertado a los peligros de una visión demasiado simbólica, y su

doctrina de la Cena del Señor se había desarrollado en una dirección más cercana a la de Lutero y Melanchthon. [105] Bucer escribió tres de sus obras más importantes sobre la Cena durante este período. En 1532, escribió su Confesión de Schweinfurt, que Ian Hazlett llama "uno de los mejores y más coherentes sumarios , relatos que Bucer escribió sobre el tema". [106] En 1534, escribió su *Informe de las Sagradas Escrituras* y su *Defensa contra los católicos. Axioma*. Estas obras le valieron una audiencia entre los luteranos.

Debido a los intentos continuos de Bucer para alcanzar algún tipo de consenso entre los protestantes, a veces se le ha acusado de duplicidad. Sin embargo, como observa Nicholas Thompson, "tenemos que recordar que él trabajó y escribió cuando los límites de los confesionarios *comenzaban* a endurecerse". [107] No dio por sentado la división protestante como lo hacemos hoy. Su teología única de la Cena, que ocupa una posición mediadora entre Lutero y Zwingli, es significativa por derecho propio y se caracteriza por varias características. Primero, Bucer tomó prestado el concepto de unión sacramental de Lutero sin adoptar la explicación completa de Lutero. Este concepto le permitió a Bucer enfocarse en la relación entre la Cena y la unión con Cristo. [108]Bucer también habló repetidamente de la "presentación" (*exhibición*) del cuerpo y la sangre de Cristo con el pan y el vino. Con el uso de esta palabra, pretendía "la entrega real de Cristo al comulgante creyente, y no simplemente el valor representativo del pan y el vino". [109]

De importancia central para la doctrina de Bucer de la Cena fue la idea de que existe una "conjunción temporal" entre los signos y acciones terrenales y las realidades celestiales que significaban. Al mismo tiempo que el creyente come el pan y el vino, participa del cuerpo y la sangre de Cristo en la dimensión celestial. [110]Es posible que Bucer haya sido influenciado por Oecolampadius, quien también había hablado de un paralelismo entre la comida física y la comida espiritual en el sacramento. Independientemente de su fuente, esta idea nos ayuda a entender lo que quiso decir cuando afirmó que el cuerpo y la sangre de Cristo están juntos "con" el pan y el vino. Bucer insistió en usar la palabra "con" porque le permitía afirmar que cuando se come el pan, el cuerpo de Cristo se come sin afirmar la inclusión local del cuerpo de Cristo en el pan mismo. [111] Este paralelismo dualista y la "doble comida" resultante fueron fundamentales para la teología eucarística de

Bucer. [112]

Los incansables esfuerzos de Bucer para alcanzar un acuerdo dieron sus frutos en octubre de 1535, cuando Lutero finalmente sugirió que todas las partes se reunieran en la ciudad de Eisenach para discutir sus diferencias doctrinales, en particular con respecto a la Cena del Señor. [113] Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de Bucer por convencerlos de que asistieran, los suizos optaron por no asistir. Bucer había esperado más de ellos dado que la Primera Confesión Helvética, publicada en febrero de 1536 y fuertemente influenciada por su propia participación en su composición, había afirmado en el artículo 21 que los sacramentos "no son signos desnudos". hasta decir que "como las señales se reciben a través de la boca del cuerpo, así las cosas espirituales [son recibidas] por la fe". [114] A pesar de lo que Bucer vio como una oportunidad real, los suizos no pudieron ser persuadidos.

Como Lutero estaba enfermo en el momento de la reunión, los delegados del sur de Alemania viajaron a Wittenberg, llegando el 21 de mayo de 1536. [115] Lutero abrió la reunión interrogando a sus invitados sobre su doctrina. Cuando la reunión continuó al día siguiente, la discusión se centró en la cuestión de si los incrédulos reciben el cuerpo de Cristo en la Cena. Lutero lo afirmó, y Bucer lo negó. Uno de los delegados luteranos encontró una solución al sugerir una distinción que el propio Bucer había usado en el pasado. Los participantes pudieron acordar que los "indignos" (cristianos imperfectos) participan de Cristo, pero dejaron sin respuesta la pregunta de los incrédulos. [116]Finalmente, se llegó a un acuerdo. Lutero reconoció públicamente su compañerismo como hermanos cristianos, y Melanchthon puso el acuerdo por escrito.

La Concordia de Wittenberg de 1536 fue un logro notable dado el carácter vitriólico del debate en los años anteriores. Fue un testimonio de la perseverancia de Bucer. Los luteranos basaron el acuerdo en el entendimiento de que los alemanes del sur creían que "con el pan y el vino, el cuerpo y la sangre de Cristo están presentes y se ofrecen y reciben de manera sustancial". [117] Además, la Concordia declaró que aunque los alemanes del sur no lo hicieron creen que el cuerpo de Cristo estaba incluido localmente en el pan, afirmaron que “por la unión sacramental, el pan es el cuerpo de Cristo; es

decir, sostienen que cuando el pan se sostiene, el cuerpo de Cristo está al mismo tiempo presente y verdaderamente ofertado ” [118].Después de que se firmó el Concord, Lutero alentó a Bucer a continuar con sus intentos de llegar a un acuerdo con el suizo y hacerlo sobre la base del Concord de Wittenberg, pero el suizo nunca lo aceptó ni rechazó formalmente. [119]

Cese al fuego en la Cena del Señor (1536-1549)

La Concordia de Wittenberg marcó el final de la primera controversia eucarística. Los representantes de los diversos puntos de vista siguieron escribiendo sobre el tema, pero en comparación con la década anterior, los siguientes trece años estuvieron marcados por una calma relativa. El desarrollo más importante relacionado con la doctrina de la Cena del Señor que tuvo lugar durante estos años fue la llegada a la escena del joven teólogo francés John Calvino. Como sucede con casi todos los demás protestantes durante este período, la comprensión de Calvino de la Cena del Señor mostró un grado de desarrollo. Sus obras datan de su primera estancia en Ginebra (1536-1538), incluida la primera edición de sus *Institutos.*, revelan un énfasis distintivamente simbólico. Su colega de más edad, el reformador de Ginebra William Farel, también había adoptado una visión más simbólica de la Cena, pero parece que los dos alcanzaron un punto de vista similar por separado. [120]

En la primavera de 1538, Calvino y Farel fueron expulsados de Ginebra. Calvino finalmente se estableció en Estrasburgo, donde trabajó junto a Martin Bucer. Como observa Bruce Gordon, “Las influencias Zwinglianas detectables en los *Institutos de* 1536 se evaporaron durante la estancia de Calvino en Estrasburgo entre 1538 y 1541”. [121] Esto fue en gran parte el resultado de la influencia de Bucer en su colega más joven. [122] Con respecto a la doctrina de la Cena, Calvino siguió en gran medida los pasos de Bucer. [123] Para 1541, cuando Calvino regresó a Ginebra, su doctrina de la Cena se resolvió básicamente. Continuó clarificándolo y explicándolo por el resto de su vida, pero la doctrina se mantuvo sustancialmente igual. [124]

Al igual que Bucer, Calvino asoció directamente su doctrina de la Cena con su doctrina de la unión con Cristo. [125] Calvino, sin embargo, concibió tres tipos de unión con Cristo. Esta triple unión puede inferirse en muchos de

sus escritos, pero se explica más claramente en su correspondencia de 1555 con Peter Martyr Vermigli. [126] En esta correspondencia, Calvino describió lo que Duncan Rankin denomina una unión encarnacional, una unión mística y una unión espiritual. [127] La unión de la encarnación es la única unión entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en la persona de Jesús Cristo. La unión mística es una vez para todos.unión con Cristo que ocurre cuando los creyentes son regenerados y injertados en su cuerpo. La unión espiritual es el efecto y fruto de la unión mística. Es una unión continua y progresiva. Puede crecer y fortalecerse a lo largo de la vida del creyente. [128] Calvino asoció explícitamente este tercer tipo de unión con la Cena del Señor, que se brinda para nutrirnos y fortalecer nuestra unión mística con Cristo.

Con respecto a las palabras de la institución de Cristo, Calvino argumentó que las palabras "Este es mi cuerpo" deben entenderse en sentido figurado. El nombre de la realidad se da aquí al signo. [129] Por lo tanto, los cristianos deben *distinguir* el signo de la realidad. Pero el signo, aunque se distingue de la realidad, nunca debe separarse de él. El signo y la realidad están conectados. Calvino escribió: "Yo considero que está más allá de toda controversia, que la realidad está aquí unida al signo". [130]Calvino, siguiendo a Bucer, también vio un paralelismo entre la acción sacramental terrenal y la acción celestial correspondiente. Como explicó, "Ahora bien, si es cierto que se nos ofrece el signo visible para sellar el don de lo invisible, debemos tener esta indudable confianza en que, al tomar el signo del cuerpo, también recibimos el cuerpo". [131]

Lo que esto significa, según Calvino, es que los creyentes realmente participan del cuerpo de Cristo: "Para tener nuestra vida en Cristo, nuestras almas deben ser alimentadas con su cuerpo y su sangre, como su alimento apropiado". [132] Cristo es el Uno para quien Estamos unidos y por lo tanto el objeto de nuestra participación. Pero, ¿qué significa realmente participar del cuerpo de Cristo? Según Calvino, “comemos la carne [de Cristo] cuando, por medio de ella, recibimos vida” .[133] La Cena, entonces, está asociada con nuestra unión espiritual con Cristo porque, por medio de ella, los creyentes que ya están injertados en Cristo "crece más y más junto con él, hasta que nos une perfectamente con él en la vida celestial". [134]Por lo tanto, según Calvino, participamos (es decir, nos unimos y recibimos la vida) del verdadero cuerpo

de Cristo. La vista de Calvino, al igual que la de Bucer, debe distinguirse tanto de la vista de Lutero como de la de Zwingli. [135]

Durante estos mismos años de relativa paz, el colega más joven de Zwingli, Heinrich Bullinger, siguió defendiendo la doctrina de su mentor fallecido, pero también se movió más allá. Una de las presentaciones más extensas de sus puntos de vista se encuentra en sus *Décadas* , sermones publicados entre 1549 y 1551, ya que la segunda controversia eucarística se estaba calentando. En las *Décadas* , Bullinger presentó una interpretación zwingliana modificada de la Cena. Definió los sacramentos como "testigos y sellos de la predicación del Evangelio". [136] Haciéndose eco de Zwinglio, Bullinger argumentó que la señal y la cosa significada están unidas "por la contemplación fiel". Esto significa que "los fieles tienen *en sí mismos*los dos se juntan, los cuales de otra manera en el signo o con el signo están *unidos sin ningún vínculo* ". [137] Los signos dirigen nuestros ojos hacia cosas espirituales, pero los signos no están conectados con esas cosas. Su explicación de la Cena del Señor por lo tanto se hizo eco de Zwingli en muchas de sus características esenciales. [138]

La segunda controversia eucarística (1549-1561)

La segunda controversia eucarística se inició en 1549 cuando Calvino y Bullinger elaboraron una declaración de consenso sobre la Cena del Señor conocida como el Consenso de Zurich (o Consenso Tigurinus). [139] Después de la firma de Wittenberg Concord en 1536, Lutero había alentado a Bucer a continuar con sus intentos de llegar a un acuerdo con los suizos. Calvino compartió el deseo de Bucer de llegar a un acuerdo, y después de mucha correspondencia y un debate a menudo acalorado, él y Bullinger pudieron ponerse de acuerdo sobre el Consenso de Zurich. [140]

El Consenso de Zurich representa completamente la teología de Bullinger y Calvino. Cada uno hizo concesiones para producir una formulación que ambos lados pudieran firmar. [141] Al parecer, Calvino estaba dispuesto a omitir ciertas frases que usaba en todas partes, pero no estaba del todo satisfecho con el resultado. En una carta a Bucer sobre el Consenso, dijo: “De hecho, no fue mi culpa que estos artículos no estuvieran más llenos. Por lo tanto, sopesemos con un suspiro lo que no se puede corregir ". [142]A pesar de su

decepción con su forma final, Calvino defendería el Consenso en los próximos años interpretándolo en la línea de su propia doctrina de la Cena. Se vio obligado a defenderlo porque su publicación provocó una segunda controversia eucarística. La voluntad de Calvino de omitir ciertas frases permitió a los suizos firmarlo, pero los luteranos interpretaron el acuerdo como una capitulación total al zwinglianismo.

Joachim Westphal, el pastor Luteroan en Hamburgo, los primeros disparos con tres libros publicados entre 1552 y 1555. En estos libros, defendió una dura - línea de la versión de la doctrina de Lutero. Los luteranos como Melanchthon que habían adoptado una versión modificada de la doctrina de Lutero no siempre estaban contentos con el lenguaje de Westphal. Calvino finalmente respondió con su *Defensa del sonido y la Doctrina ortodoxa de los Sacramentos* (1555). [143] Westphal y Calvino continuaron intercambiando disparos durante los próximos años. Otros teólogos luteranos y reformados también contribuyeron al debate. Calvino contribuyó con su obra final sobre el tema cuando respondió a las críticas de Luteran Tileman Heshusius en 1561. [144] Para cuando esta controversia se estableció, cualquier esperanza de reconciliación entre los luteranos y los reformados en la doctrina de la Cena se había desvanecido.

Consolidación y Confesiones

Las confesiones de las iglesias ayudaron a consolidar las diversas doctrinas eucarísticas que se habían desarrollado en la primera mitad del siglo XVI. En el Concilio de Trento (1545-1563), la Iglesia Católica Romana respondió a las críticas de los protestantes y reafirmó su propia posición, defendiendo la transubstanciación, la adoración del anfitrión y la doctrina del sacrificio de la misa. [145] Anathemas solemnes Se declararon en contra de quienes negaban la doctrina católica romana de la Cena.

Los XVI - siglo confesiones reformadas reflejan la diversidad de opiniones encontradas entre los teólogos de la época. Como observa B. A. Gerrish, algunos reflejan los puntos de vista zwinglianos modificados de Bullinger. Otros enseñan una visión consistente con las enseñanzas de Bucer y Calvino. [146] Por ejemplo, la Confesión francesa de 1559, la Confesión de escoceses de

1560 y la Confesión belga de 1561 son bucerianas y calvinoistas en su idioma sobre la Cena. La Segunda Confesión Helvética de 1566, por otro lado, refleja la doctrina eucarística de su autor, Heinrich Bullinger. Sin embargo, cuando Bullinger completó esta confesión, una influencia calvinoista se había vuelto detectable. Vemos indicios de esta influencia cuando leemos las siguientes palabras en el capítulo 21 de la confesión: “Por lo tanto, los fieles reciben lo que es dado por el ministro del Señor y comen el pan del Señor, y beben de la copa del Señor. Pero, sin embargo, mediante la obra de Cristo, a través del Espíritu Santo, también reciben la carne y la sangre del Señor y se alimentan de ellos para una vida eterna ". [147]

Los estándares confesionales de las iglesias luteranas están contenidos en el Libro de Concordia (1580). Esta obra fue compilada para terminar con los debates internos que preocupaban a las iglesias luteranas. Además del Credo de los Apóstoles, el Credo de Nicea y el Credo de Atanasio, el Libro de la Concordia también contiene la Confesión de Augsburgo y la Apología de Melanchthon de la Confesión de Augsburgo (una defensa contra las condenas hechas por Roma) y su Tratado sobre el Poder y primacía del papa. Contiene los Catecismos Pequeño y Grande de Lutero, así como sus Artículos de Smalcald (1536). Finalmente, contiene la Fórmula de Concordia (1577), una reafirmación y explicación de ciertas doctrinas que se habían convertido en una fuente de desacuerdo entre los luteranos. El Libro de la Concordia adopta la doctrina de la Cena de Lutero y toma una posición firme contra la doctrina eucarística de Roma y los diversos puntos de vista sostenidos por aquellos en las iglesias reformadas.

Conclusión

Hay algo intrínsecamente trágico en el hecho de que el sacramento del que habló Calvino como un "vínculo de amor" se convirtió en la fuente de tanta lucha y división en la iglesia. [148] Hubo una razón por la que Bucer, Melanchthon,Calvino y otros trabajaron tan duro en un intento por alcanzar el consenso. Que hayan fallado no significa que sus esfuerzos hayan sido mal orientados. No parece probable hoy en día que los desacuerdos se resuelvan hasta que Cristo regrese y todos los que confían en él se sienten en una mesa y coman juntos. Sin embargo, incluso si la resolución no es humanamente posible, tal vez sea posible una mejor comprensión de los factores que llevaron a la división, y mi esperanza es que esta discusión haya contribuido

de alguna manera hacia esa meta.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Bucer, Martin. *Apología* . En *los lugares comunes de Martin Bucer* , traducido y editado por David F. Wright, 313–53. Courtenay Library of Reformation Classics 4. Appleford: Sutton Courtenay, 1972. [149]

Calvino, John. Institutos de la religión cristiana . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

—— -. “Tratado corto sobre la cena de nuestro Señor”. En Calvino: Tratados teológicos , editado por J. K. S. Reid, 142–66. Biblioteca de Clásicos Cristianos 22. Louisville: Westminster John Knox, 2006.

Hoen, Cornelisz. "Una carta más cristiana". En Los precursores de la reforma: La forma del pensamiento medieval tardío , editado por Heiko Oberman y traducido por Paul L. Nyhus, 268–78. Biblioteca de Historia Eclesiástica. Cambridge: James Clarke, 1967.

Karlstadt, Andreas Bodenstein von. Los folletos eucarísticos de Andreas Bodenstein von Karlstadt . Traducido y editado por Amy Nelson Burnett. Primeros estudios modernos 6. Kirksville, MO: Truman State University Press, 2011.

Lutero, Martin. “Confesión sobre la cena de Cristo”. En las obras de Lutero . Vol. 37, Word and Sacrament III , editado por Robert H. Fischer, 151–372. Filadelfia: Fortaleza, 1961.

Schroeder, H. J., ed. y trans. Los cánones y los decretos del Concilio de Trento . Charlotte, NC: Tan Books, 1978.

Tappert, Theodore G., ed. y trans. El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana . Filadelfia: Fortaleza, 1959.

Zwingli, Huldrych. Comentario sobre la religión verdadera y falsa . Editado por Samuel Macauley Jackson y Clarence Nevin Heller. 1929. Reimpresión, Durham, NC: Laberinto, 1981.

—— -. Escritos . Vol. 2, En busca de la verdadera religión: Reforma, pastoral y escritos eucarísticos . Traducido por H. Wayne Pipkin. Allison Park, PA: Pickwick, 1984.

Fuentes secundarias

Burnett, Amy Nelson. Karlstadt y los orígenes de la controversia eucarística: un estudio en la circulación de ideas . Estudios de Oxford en teología histórica. Oxford: Oxford University Press, 2011.

Davis, Thomas J. Las promesas más claras de Dios: el desarrollo de la enseñanza eucarística de Calvino . Estudios de AMS en la tradición

religiosa 1. Nueva York: AMS, 1995.

—— -. Este es mi cuerpo: La presencia de Cristo en el pensamiento reformista . Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2008.

Gerrish, B. A. Gracia y gratitud: la teología eucarística de Juan Calvino . Minneapolis: Fortaleza de Augsburgo, 1993.

Janse, Wim. “Teología eucarística de Calvino: tres dogmas : observaciones históricas ”. En Calvinous Sacrarum Literarum Interpres: documentos del Congreso Internacional sobre la Investigación de Calvino , editado por Herman J. Selderhuis, 37–69. Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 2008.

Jensen, Gordon A. "Lutero y la Cena del Señor". En El Manual de Oxford de la Teología de Martin Lutero , ed. por Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka, 322–32. Oxford: Oxford University Press, 2014.

McDonnell, Kilian. Juan Calvino, la Iglesia y la Eucaristía . Princeton, NJ: Princeton University Press, 1967.

Sasse, Hermann. Este es mi cuerpo: la contención de Lutero por la presencia real en el sacramento del altar . Minneapolis: Augsburg, 1959.

Thompson, Nicolás. Sacrificio eucarístico y tradición patrística en la teología de Martin Bucer, 1534-1546 . Estudios en la historia de las tradiciones cristianas 119. Leiden: Brill, 2005.

Wandel, Lee Palmer, ed. Un compañero de la eucaristía en la reforma . Los compañeros de Brill a la tradición cristiana 46. Leiden: Brill, 2014.

—— -. La Eucaristía en la Reforma: Encarnación y Liturgia . Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

---

1 . Para una discusión más amplia de los sacramentos en perspectiva medieval, vea la introducción de Aaron Denlinger al cap. 17 , "Bautismo", en el presente volumen.

2 . J. N. D. Kelly, Las primeras doctrinas cristianas , rev. ed. (San Francisco: Harper Collins, 1978), 440–49. Kelly usa la palabra "realista" aquí para referirse a la forma en que algunos hablan del pan y el vino como el cuerpo y la sangre de Cristo sin especificar necesariamente cómo o por qué se hace esta identificación. Utiliza "simbólico" para referirse a la forma en que otros a veces indican específicamente que los elementos son símbolos o signos. Los términos son inadecuados porque, entre otras razones, muchos padres cristianos primitivos utilizaron simultáneamente el lenguaje que se puede describir como "realista" y el lenguaje que se puede describir como "simbólico".

3 . Para una traducción al inglés de ambas obras, vea George E. McCracken, trad. y ed., Early Medieval Theology , LCC 9 (Filadelfia: Westminster, 1957), 90–147.

4 . Para una buena visión general de la controversia y las enseñanzas de Radbertus y Ratramnus, vea John F. Fahey, La enseñanza eucarística de Ratramn de Corbie (Mundelein, IL: Seminario de Santa María del Lago, 1951).

5 . Patricia McCormick Zirkel, “La Novena - Century controversia eucarística: un contexto para los comienzos de la Doctrina Eucarística en Occidente,” Culto 68 (1994): 2-23.

6 . Giulio D'Onofrio, Historia de la teología , vol. 2, la Edad Media , trad. Matthew J. O'Connell (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2008), 132–35.

7 . Para el texto completo, vea DH §700.

8 . Peter Lombard, The Sentences , Libro 4: Sobre la doctrina de los signos , trad. Giulio Silano, Fuentes medievales en traducción 48 (Toronto: Pontificio Instituto de Estudios Medievales, 2010), 8.4.

9 . DH §802.

10 . Gary Macy, "El dogma de la transubstanciación en la Edad Media", JEH 45, no. 1 (1994): 11-41; Macy, "La herencia medieval", en Un compañero de la Eucaristía en la Reforma , ed. Lee Palmer Wandel, Compañeros de Brill a la tradición cristiana 46 (Leiden: Brill, 2014), 15–38.

11 . Me siento tentado a decir que Thomas fue el primero en "desarrollar" el significado de la palabra transubstanciación .

12 . Ver Brian Davies, El pensamiento de Tomás de Aquino (Oxford: Clarendon, 1992), 364-76.

13 . La definición metafísica de "sustancia" no debe confundirse con la definición que se encuentra en los libros de texto científicos modernos, donde "sustancia" generalmente se entiende como "materia con propiedades específicas". En Aristóteles y Tomás, "sustancia" no es igual a "materia".

14 . Tomás de Aquino, Summa Theologiae , vols. 13–20 de la edición en latín / inglés de las obras de Santo Tomás de Aquino , trad. Laurence Shapcote, ed. John Mortensen y Enrique Alarcón (Lander, WY: Instituto Aquinas para el Estudio de la Doctrina Sagrada, 2012), 3a.75.1–8; véase también 3a.77.1. No todos los teólogos medievales estuvieron de acuerdo con la interpretación de Tomás; vea, por ejemplo, James F. McCue, "La doctrina de la transubstanciación desde Berengar hasta Trent: The Point at Issue", HTR 61, no. 3 (1968): 393–402.

15 . Bengt Hägglund, Historia de la teología , trad. Gene J. Lund (St. Louis, MO: Concordia, 1968), 155; Kelly, las primeras doctrinas cristianas , 449–55.

16 . El cardenal Thomas Cajetan (1469-1534), por ejemplo, presentó este punto de vista, un punto de vista que luego sería declarado dogma por el Concilio de Trento. Para un resumen de la doctrina de Cajetan, vea Edward J. Kilmartin, La Eucaristía en el Oeste: Historia y Teología , ed. Robert J. Daly (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2004), 163–64.

17 . John Wyclif, Sobre la Eucaristía , en Defensores de la reforma: de Wyclif a Erasmus , ed. Matthew Spinka, LCC 14 (Filadelfia: Westminster, 1953), 82.

18 . Ibid., 70.

19 . Ibid., 62–66.

20 . DH §1151–95. Este consejo también condenó y ejecutó a Jan Hus (ca. 1369–1415) por varias presuntas herejías. Una de las demandas que hicieron Hus y sus seguidores fue que la Cena sea administrada "en ambos casos". En otras palabras, Hus insistió en que los laicos recibieran tanto el pan como el vino, en lugar del pan solo, como se había convertido en la costumbre. . Sus demandas fueron rechazadas. Ver Steven Ozment, The Age of Reform, 1250–1550: Una historia intelectual y religiosa de la Europa medieval tardía y reformada (New Haven, CT: Yale University Press, 1980), 166.

21 . George Huntston Williams, La reforma radical (Filadelfia: Westminster, 1975), 30–31.

22 . Wessel Gansfort, "El Sacramento de la Eucaristía", en Edward W. Miller, Wessel Gansfort: Vida y Escritos , trad. Jared W. Scudder (Nueva York: G. P. Putnam's Sons, 1917), 2: 4.

23 . Ibid., 17, 24–25, 31.

24 . Martin Lutero, El Santísimo Sacramento del Santo y Verdadero Cuerpo de Cristo (1519), LW 35: 45–73; Lutero, Un tratado sobre el Nuevo Testamento, es decir, la Santa Misa (1520), LW 35: 75-111; Lutero, El cautiverio babilónico de la Iglesia (1520), LW 36: 3–126. Incluso entre los primeros escritos de Lutero, hay un cambio perceptible en el énfasis entre la escritura de El Santísimo Sacramento y el Tratado sobre el Nuevo Testamento. El primero enfatiza fuertemente la dimensión horizontal de la Eucaristía, es decir, la comunión y las cargas de unos con otros. El segundo enfatiza la dimensión vertical, la promesa de perdón hecha por Dios al hombre.

25 . Lutero, Santa Misa , LW 35: 86–87; Lutero, cautiverio babilónico , LW 36: 37–40; Lutero, El mal uso de la misa (1521), LW 36: 179. Véase Carter Lindberg, The European Reformations (Malden, MA: Blackwell, 1996), 188; cf. también David C. Steinmetz, “La Escritura y la Cena del Señor en la Teología de Lutero”, Int 37, no. 3 (1983): 258.

26 . Lutero, Santa Misa , LW 35:91.

27 . Ibid., LW 35:97.

28 . Lutero, Santísimo Sacramento , LW 35:63; Lutero, mal uso de la misa , LW 36: 169. Debido a la necesidad de fe en la promesa, el sacramento tampoco justifica el ex opere operato . Ver Gordon A. Jensen, "Lutero y la cena del Señor", en El Manual de Oxford de la Teología de Martin Lutero , ed. Robert Kolb, Irene Dingel y L'ubomír Batka (Oxford: Oxford University Press, 2014), 323.

29 . Lutero, Santa Misa , LW 35: 86–87; Lutero, cautiverio babilónico , LW 36: 29–34.

30 . Lutero, Santísimo Sacramento , LW 35: 60–61; Lutero, Santa Misa , LW 35: 86–87; Lutero, cautiverio babilónico , LW 36:29, 33–34. Ver Hermann Sasse, Este es mi cuerpo: la contención de Lutero por la presencia real en el Sacramento del Altar (Minneapolis: Augsburgo, 1959), 100.

31 . Lutero, cautiverio babilónico , LW 36:44.

32 . Debo agradecer a mi colega Aaron Denlinger por esta idea.

33 . Philip Melanchthon, Commonplaces: Loci Communes 1521 , trans. Christian Preus (St. Louis, MO: Concordia, 2014).

34 . Martin Lutero, La atadura de la voluntad , LW 33:16.

35 . Melanchthon, Commonplaces , 167.

36 . Ibid., 182.

37 . Ibídem.

38 . Ibid., 183.

39 . Las obras eucarísticas de Karlstadt han sido traducidas al inglés en Los folletos eucarísticos de Andreas Bodenstein von Karlstadt , trad. y ed. Amy Nelson Burnett, Early Modern Studies 6 (Kirksville, MO: Truman State University Press, 2011).

40 . Amy Nelson Burnett, Karlstadt y Los orígenes de la controversia eucarística: un estudio sobre la circulación de ideas , Oxford Studies in Historical Theology (Oxford: Oxford University Press, 2011), 23.

41 . Karlstadt, Folletos eucarísticos , 24, 30, 43, 45, 52, 62–63.
42 . Burnett, Karlstadt y los orígenes , 56.
43 . Ibid., 16, 56. La carta de Hoen probablemente se escribió a principios de 1521, pero no se publicó hasta 1525.
44 . Vea a Bart Jan Spruyt, Cornelius Henrici Hoen (Honius) y Su Epístola sobre la Eucaristía (1525): Herejía medieval, Humanismo de Erasmo y Reforma en los países bajos de principios del siglo XVI , estudios sobre tradiciones medievales y de reforma 119 (Leiden: Brill, 2006).
45 . Williams, Reforma radical , 35–36.
46 . Cornelisz Hoen, "La carta más cristiana", en Los precursores de la reforma: La forma del pensamiento medieval tardío , ed. Heiko A. Oberman, trad. Paul L. Nyhus, Biblioteca de Historia Eclesiástica (Cambridge: James Clarke, 1967), 269.
47 . Williams, Reforma radical , 86-89.
48 . Martin Lutero, La Adoración del Sacramento (1523), LW 36: 279–80.
49 . Burnett, Karlstadt y los orígenes , 3.
50 . Ibídem. Ver también Lindberg, Las reformas europeas , 137–38.
51 . Bernhard Lohse, La teología de Martín Lutero: su desarrollo histórico y sistemático , trad. Roy A. Harrisville (Minneapolis: Fortress, 1999), 170. Nuevamente, la carta de Hoen no se publicó hasta 1525.
52 . Karlstadt, Folletos eucarísticos , 116–43.
53 . Ibid., 123.
54 . Ibid., 144–62.
55 . Ibid., 175.
56 . Ibid., 3.
57 . Carrie Euler, "Huldrych Zwingli y Heinrich Bullinger", en Wandel, Compañero de la Eucaristía en la Reforma , 58–59.
58 . Huldrych Zwingli, Carta a Alber , en Zwingli, Escritos , vol. 2, En busca de la verdadera religión: Reforma, pastoral y escritos eucarísticos , trad. H. Wayne Pipkin (Allison Park, PA: Pickwick, 1984), 132–33.
59 . Ibid., 136.
60 . Ibid., 138–39.
61 . W. P. Stephens, La teología de Huldrych Zwingli (Oxford: Clarendon, 1986), 185.
62 . Martin Lutero, Contra los profetas celestiales en materia de imágenes y sacramentos (1525), LW 40: 75–143, 144–223.
63 . Ibid., LW 40: 169.
64 . Ibid., LW 40: 216.
65 . Huldrych Zwingli, Comentario sobre la religión verdadera y falsa , ed. Samuel Macauley Jackson y Clarence Nevin Heller (1929; repr., Durham, NC: Labyrinth, 1981), 181, 184.
66 . Ibid., 184.
67 . Ibid., 200.

68 . Ibid., 212, 219, 220, 248. La traducción de Juan 6:63 proviene del Comentario de Zwingli.
69 . Ibid., 231.
70 . Karlstadt, Folletos eucarísticos , 222-23.
71 . Para obtener un resumen útil de la doctrina de Oecolampadius, consulte a Ian Hazlett, “El desarrollo del pensamiento de Martin Bucer sobre el Sacramento de la Cena del Señor en su contexto histórico y teológico, 1523–1534” (Dr. theol. Diss., Universität Münster, 1975) , 112–13.
72 . Nicholas Piotrowski, “Johannes Oecolampadius: Cristología y la Cena”, MAJT 23 (2012): 134.
73 . Hazlett, “Desarrollo del pensamiento de Martin Bucer”, 112–13.
74 . Huldrych Zwingli, Ensayo Subsidiario , en Escritos , 2: 212.
75 . Ibid., 209-12.
76 . Martin Bucer, Apologia , en Lugares comunes de Martin Bucer , trans. y ed. David F. Wright, Courtenay Library of Reformation Classics 4 (Appleford: Sutton Courtenay, 1972), 319-21.
77 . Ibid., 331.
78 . Martin Lutero, El sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo contra los fanáticos , LW 36: 335–37.
79 . Ibid., LW 36: 338–44.
80 . Ibid., LW 36: 339–340.
81 . Ibid., LW 36: 342.

82 . Para el razonamiento cristológico de Lutero (es decir, comunicación idiomática), ver cap. 9 , "La persona de Cristo", por Robert Letham.
83 . Huldrych Zwingli, Friendly Exegesis , en Escritos , 2: 282–83.
84 . Ibid., 2: 309-10.
85 . Ibid., 2: 319–36.
86 . Martin Lutero, que estas palabras de Cristo, “Este es mi cuerpo”, aún se mantienen firmes contra los fanáticos , LW 37: 3–150.
87 . Ibid., LW 37:26.
88 . Ibid., LW 37:35.

89 . Ibid., LW 37:57, 63–64.
90 . Martin Lutero, Confesión concerniente a la Cena de Cristo , LW 37: 197.
91 . Ibid., LW 37: 207-16.
92 . Según Bernhard Lohse, esta idea describe la visión de Lutero mejor que la palabra consustanciación . Ver Lohse, Teología de Martín Lutero , 309.
93 . Lutero, Confesión concerniente a la Cena de Cristo , LW 37: 295.
94 . Ibid., LW 37: 300.
95 . “El Pequeño Catecismo”, art. 6.2, en Theodore G. Tappert, ed. y trans., El Libro de la Concordia: Las Confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana (Filadelfia: Fortaleza, 1959), 351.
96 . Ibid., 6.6, en Tappert, Libro de Concordia , 352.
97 . Ibid., 6.8, en Tappert, Libro de Concordia , 352.
98 . David F. Wright, “Martin Bucer (1491–1551): Teólogo ecuménico”, en Wright, Common Places of Martin Bucer , 33–34.
99 . Sobre la historia del Coloquio de Marburgo, ver Sasse, This Is My Body , 187–294.
100 . Jaroslav Pelikan , Credo: Guía histórica y teológica de credos y confesiones de fe en la tradición cristiana (New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2003), 213.
101 . Esta traducción se encuentra en James T. Dennison Jr., editor, Confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII en la traducción al inglés (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008), 1: 159.
102 . Ibid., 1: 126.
103 . Martin Greschat, Martin Bucer: Un reformador y sus tiempos , trad. Stephen E. Buckwalter (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 96–97.
104 . Ibid., 97–98.
105 . Hazlett, "Desarrollo del pensamiento de Martin Bucer", 197–98. No hay una sola doctrina “anabaptista” de la Eucaristía. En cambio, hay tantas doctrinas anabaptistas de la Eucaristía como anabaptistas. Ver John D. Rempel, La cena del Señor en el anabaptismo: un estudio en la cristología de Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck y Dirk Philips , Estudios en historia anabaptista y menonita 33 (Waterloo, ON: Herald, 1993); Rempel, “Teologías anabaptistas de la Eucaristía”, en Wandel, Compañero de la Eucaristía , 115–37.
106 . Hazlett, "Desarrollo del pensamiento de Martin Bucer", 366.
107 . Nicholas Thompson, “Martin Bucer”, en Wandel, Compañero de la Eucaristía , 95.
108 . Wright, "Martin Bucer (1491-1551)," 35.
109 . Ibídem.
110 . Ibídem.
111 . Jensen, “Lutero y la cena del Señor”, 328–29.
112 . Hazlett, “Desarrollo del pensamiento de Martin Bucer”, 187–88.
113 . Greschat, Martin Bucer , 135–36.
114 . Dennison, Confesiones reformadas , 1: 349.
115 . Greschat, Martin Bucer , 137.
116 . Ibid., 137–38.
117 . CCFCT 2: 799.
118 . Ibídem.
119 . Greschat, Martin Bucer , 139–42; vea también Gordon A. Jensen, "Lutero y Bucer en la Cena del Señor", LQ 27 (2013): 167–87. Me gustaría agradecer a Robert Kolb por llamar este artículo a mi atención.
120 . Ver el Resumen de Farel(1529), en Dennison, Reformed Confessions , 1: 51-111; cf. también Bruce Gordon, Calvino (New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2009), 70.
121 . Gordon, Calvino , 167.
122 . Bucer no solo influyó en el entendimiento teológico de Calvino, sino que también inspiró a Calvino con sus esfuerzos continuos para unir a los protestantes alemanes y suizos. Ver David C. Steinmetz, Calvino en contexto (Nueva York: Oxford University Press, 1995), 172; véase también Joseph N. Tylenda, "La intención ecuménica de la enseñanza eucarística temprana de Calvino", en Reformatio Perennis: Ensayos sobre Calvino y la reforma en honor de Ford Lewis Battles , ed. B. A. Gerrish (Pittsburgh: Pickwick, 1981), 27-28.

123 . La influencia de Melanchthon también es detectable, y algunos incluso sugieren que fue una influencia más fuerte que Bucer. Vea a Richard A. Muller, “¿Desde Zurich o desde Wittenberg? Un examen del pensamiento eucarístico temprano de Calvino, " CTJ45, no. 2 (2010): 255. Muller argumenta que Calvino a menudo usaba el lenguaje de la disculpa de Melanchthon en 1531 de la Confesión de Augsburgo y la Concordia de Wittenberg. Melanchthon y Bucer habían participado en numerosas discusiones teológicas en los años previos a la Concordia de Wittenberg y se habían influido mutuamente en sus pensamientos. Por lo tanto, no es sorprendente encontrar la influencia de Melanchthon en la obra de Calvino en la Cena del Señor, ya sea que consideremos esa influencia como directa o indirecta. Vale la pena señalar, sin embargo, que Calvino también influyó en los puntos de vista de Melanchthon. Ver, por ejemplo, Wim Janse, "La Doctrina de la Cena del Señor de Calvino ", Perichoresis 10, no. 2 (2012): 146–47. Para más información sobre el Calvino - Melanchthonrelación, ver Timothy Wengert, "'Vamos a festejar juntos en el cielo para siempre': La amistad epistolar de John Calvino y Philip Melanchthon", en Melanchthon en Europa: Su trabajo e influencia más allá de Wittenberg , ed. Karin Maag, Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento

(Grand Rapids, MI: Baker, 1999), 19-44.

124 . Sugerir que su opinión continuó experimentando cambios sustanciales, como algunos han argumentado, parece estar exagerando el caso. El argumento más fuerte para un desarrollo y cambio sustanciales lo ha realizado Thomas J. Davis en Las más claras promesas de Dios: El desarrollo de la enseñanza eucarística de Calvino, AMS Studies in Religious Tradition 1 (Nueva York: AMS, 1995); cf. también Wim Janse, "Teología eucarística de Calvino: Tres dogmas -Observaciones históricas ", en Calvinous Sacrarum Literarum Interpres: documentos del Congreso Internacional sobre Investigación de Calvino , ed. Herman J. Selderhuis (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008), 39.

125 . Ver B. A. Gerrish, Gracia y gratitud: La teología eucarística de John Calvino (Minneapolis: Fortaleza de Augsburgo, 1993), 133.

126 . Una traducción al inglés de la parte relevante de la carta de Calvino se encuentra en Theodore Beza, The Life of John Calvino , trad. Francis Sibson (Filadelfia: J. Whetham, 1836), 309–11.

127 . W. Duncan Rankin, "La correspondencia de Calvino sobre nuestra triple unión con Cristo", en La esperanza cumplida: ensayos en honor de O. Palmer Robertson , ed. Robert L. Penny (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 250.

128 . "Carta a Peter Martyr", en Beza, Vida de John Calvino , 311.

129 . Calvino, Institutos , 4.17.20–25.

130 . Calvino, Comentarios de Calvino , vol. 20, Comentario sobre las Epístolas de Pablo el Apóstol a los Corintios , ed. John Pringle (Grand Rapids, MI: Baker, 2003), 378 (1 Cor. 11:24).

131 . John Calvino, Institutos de la religión cristiana: 1541 Edición en francés , trad. Elsie Anne McKee (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), 557.

132 . John Calvino, "Tratado breve sobre la cena de nuestro Señor", en Calvino: Tratados teológicos , ed. J. K. S. Reid, LCC 22 (Louisville: Westminster John Knox, 2006), 2: 147.

133 . Calvino, Comentarios de Calvino , vol. 17, Comentario sobre una armonía de los evangelistas, Mateo, Marcos y Lucas , ed. William Pringle (Grand Rapids, MI: Baker, 1996), 210 (Mat. 26:26).

134 . Calvino, Institutos , 4.17.33.

135 . Para una discusión más completa de la visión de Calvino de los sacramentos en general y de la Cena del Señor en particular, vea mi capítulo en John Calvino: Para una nueva reforma , ed. Derek Thomas y John Tweeddale (Wheaton, IL: Crossway, de próxima publicación). La doctrina de Calvino de la Cena del Señor en ocasiones ha sido la fuente de controversia dentro de las iglesias reformadas. Un debate significativo entre Charles Hodge y John Williamson Nevin se produjo a mediados del siglo XIX. Nevin había escrito un libro titulado La presencia mística., en el que lamentó el hecho de que la mayoría de las iglesias reformadas de su época habían adoptado una visión de la Cena que era más zwingliana que calvinoista. Hodge respondió argumentando que los aspectos de la doctrina de Calvino eran elementos extraños en el sistema de teología reformada. He discutido este debate en detalle en mi libro Dado para ti: Cómo recuperar la Doctrina de la Cena del Señor de Calvino(Phillipsburg, NJ: P&R, 2002), 136–56. Creo que Nevin comprendió mejor la doctrina de Calvino, pero debe observarse que leyó a Calvino a través de lentes idealistas alemanes y que eso afectó su interpretación. Hodge parece haber entendido mal a Calvino casi por completo. Todas las fuentes principales de este debate se han publicado recientemente en Mercersburg Theology Study Series, editada por W. Bradford Littlejohn. Ver John Williamson Nevin, La presencia mística y la doctrina de la Iglesia reformada en la Cena del Señor , ed. Linden J. DeBie, Mercersburg Theology Study Series 1 (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2012), y John Williamson Nevin y Charles Hodge, Coena Mystica: Debate sobre la teología eucarística reformadaed. Linden J. DeBie, Mercersburg Theology Study Series 2 (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2013).

136 . Heinrich Bullinger, Las décadas de Heinrich Bullinger , ed. Thomas Harding (1849–1852; repr., Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004), 2: 234.

137 . Ibid., 2: 279, cursiva agregada.

138 . Ibid., 2: 401-78.

139 . Para el texto, vea CCFCT 2: 802–15.

140 . Paul Rorem, Calvino y Bullinger en la Cena del Señor (Nottingham: Grove Books, 1989).

141 . Paul Rorem, "The Consensus Tigurinus (1549): ¿Compromiso con Calvino?" En Calvinous Sacrae Scripturae Profesor: Calvino como confesor de las Sagradas Escrituras; Die Referate Des Congrès International Des Recherches Calvinoiennes Vom 20. Bis 23. Agosto 1990 en Grand Rapids , ed. Wilhelm H. Neuser (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 90.

142 . Citado en Rorem, Calvino y Bullinger en la Cena del Señor , 49.

143 . Ver Joseph N. Tylenda, "Elintercambio Calvino - Westphal : La génesis de los tratados de Calvino contra Westphal", CTJ 9, no. 2 (1974): 182-209; Steinmetz, Calvino en contexto , 172–83; Wim Janse, "Sacramentología de Joachim Westphal", LQ 22, no. 2 (2008): 137-60; Esther Chung -Kim, "Uso de los padres en los debates eucarísticos entre Juan Calvino y Joachim Westphal", Reforma 14, no. 1 (2009): 101-25.

144 . Las contribuciones de Calvino a este debate se encuentran en Tracts, Parte 2 , vol. 2 de John Calvino: Tracts and Letters , ed. Henry Beveridge y Jules Bonnet, trad. Henry Beveridge (1849; repr., Edimburgo: Banner of Truth, 2009).

145 . La decimotercera reunión (1551) trató el sacramento de la Eucaristía, y el vigésimo - segundo período de sesiones (1562) trató el sacrificio de la misa Ver H. J. Schroeder, ed.. y trans., Los cánones y decretos del Concilio de Trento (Charlotte, NC: Tan Books, 1978), 72–80, 146–54.

146 . B. A. Gerrish, El viejo protestantismo y lo nuevo: ensayos sobre el patrimonio de la reforma (Edimburgo: T&T Clark,

1982), 118–30.

147 . Esta traducción se encuentra en Dennison, Reformed Confessions , 2: 866.

148 . Calvino, Institutos , 4.17.38.

149 . Muchas de las obras eucarísticas de Bucer se están traduciendo al inglés por primera vez como parte de la próxima serie Bucer in English Translation de Truman State University Press.

19

La Relación Iglesia - Estado

Peter A. Lillback

RESUMEN

La iglesia y el estado en la Reforma fueron moldeados por el cesaropapismo y la primacía papal. La era medieval legó conciliarismo, populistas y movimientos sociales, mientras que la teología de Lutero debilitó el poder de la iglesia. El Erastismo, la soberanía de las esferas y las teorías de separación total se desarrollaron, a medida que los Reformadores recurrían a las Escrituras, a las teorías políticas clásicas y a la experiencia. Impulsados por la persecución, los protestantes se apropiaron del pensamiento del pacto para ayudar a forjar teorías de resistencia a la tiranía. La resistencia del magistrado menor condujo a teorías de resistencia popular a la tiranía. Luteranos, calvinoistas, hugonotes y católicos contribuyeron a este proceso. Rutherford, Althusius y Grotius expresaron una teoría madura de la resistencia popular, y la fusión de la ley bíblica y natural produjo un impacto permanente en el pensamiento occidental.

Introducción

En el siglo xvi, las luchas entre los poderes terrenales, los potentados, los papas y los pueblos protestantes crearon importantes problemas políticos, propuestas y promesas. De hecho, la era de la Reforma manifiesta que las creencias cristianas pueden influir enormemente en el gobierno y la política. [1] John T. McNeill observa,

> Los nombres que amontonan las historias de la teoría política no son los

> nombres de políticos o estadistas, sino de filósofos, eruditos del derecho y teólogos. . . . Los contribuyentes a él, de hecho, incluyeron virtualmente a todas las figuras eminentes entre los padres de la iglesia, escolásticos y reformadores. [2]

Las instituciones de la iglesia y el estado son diferentes pero a veces han compartido objetivos comunes. [3] Sin embargo, el gobierno humano se preocupa por el ejercicio del poder, mientras que la iglesia se preocupa por los destinos eternos cuando suena la séptima trompeta y las voces en el cielo proclaman: "El reino del mundo se ha convertido en el reino de nuestro Señor y de su Cristo". y él reinará por los siglos de los siglos ”(Ap. 11:15).

Hay una tensión inherente entre los dos, evidente en el nacimiento del cristianismo cuando Jesús distinguió los derechos legítimos de Dios y de César en Mateo 22:21 sin delimitar sus límites. [4] Los apóstoles enseñaron la subordinación al gobierno (Romanos 13: 1–7; 1 Pedro 2: 13–25), pero el Nuevo Testamento también muestra la tensión entre los reinos terrenales y el reino venidero (Mat. 6:10). La sumisión cristiana al estado tiene límites. Pedro declaró en Hechos 5:29 que el hombre debe obedecer a Dios antes que al hombre. Pablo insistió en que el magistrado debe administrar justicia (Romanos 13: 3–4). ¿Pero esto no le prohíbe a un magistrado seguir un programa político que conduce a la tiranía?

Si se obedece a Dios sobre el hombre, entonces las preguntas se enfrentan a los reyes cristianos y terrenales, produciendo controversia. Y la era de la Reforma no fue la excepción. [5] A las preguntas sobre política y religión en la plaza pública [6] , el debate sobre la Reforma ofreció diversas respuestas que continúan influyendo en la civilización occidental. [7] Las preocupaciones de la iglesia y el estado siguen siendo [8] y han llevado a una investigación llamada teología política. [9] Este campo es vasto. [10] Los temas abordados abarcan el espectro de las preocupaciones gubernamentales, la religión y la fe cristiana. [11]

Algunas de las preguntas pendientes incluyen lo siguiente: (1) ¿Qué forma de gobierno es la mejor? (2) ¿La iglesia sigue al estado, o el estado sigue a la iglesia, o son cuerpos separados que deben competir incesantemente por la autoridad y el control? (3) ¿Cómo pueden ser detenidos los gobernantes tiránicos, ya sea en el estado o en la iglesia? (4) Y si la iglesia y el estado aman el reino de Dios, ¿puede haber lugar para herejes, disidentes o incrédulos? Cómo la Reforma respondió a tales preguntas es la carga de este capítulo.

El legado de la iglesia y el estado legado a la reforma

Los reformadores bebieron de las tradiciones que heredaron. [12] En la iglesia primitiva, el cristianismo creció a pesar de las persecuciones. En 313, con el Edicto de Milán, terminó la persecución. Hasta entonces, la iglesia no tenía un papel directo en el gobierno civil.

¿Quién debería dirigir la iglesia y el estado? Caesaropapismo y la primacía del papa

Con la conversión de Constantino I, la iglesia se convirtió en la religión oficial de Roma. Esto generó preguntas sobre cuánto poder podría ejercer la iglesia y cuánto poder tendría César sobre la iglesia. En el este, esto introdujo el *cesaropapismo* , lo que significa que César era el papa o jefe de la iglesia. Esta visión se mantuvo en la esfera oriental del imperio, pero no en el oeste, donde la iglesia tenía mayor libertad. Allí la caída de Roma forzado una nueva tierra - basado en el patrón social llamado feudalismo. [13] En esta economía, el arrendatario se convirtió en el vasallo de su señor, que era dueño de la tierra. Esta relación desarrolló connotaciones teológicas cuando se usó la palabra *sacramentum* para describirla. [14]

Gradualmente, la lucha entre las esferas del poder espiritual y terrenal se hizo pronunciada. La ausencia de hegemonía romana aumentó el poder de la iglesia en la Europa medieval. [15] Con el ascenso de la iglesia, apareció la "cristiandad", una sociedad única con dos expresiones de poder. La coronación de Carlomagno por el Papa León III en 800 hizo que la pregunta de quién gobernó la cristiandad sea menos clara.

Así, surgió un conflicto entre la iglesia y el estado conocido como la controversia de la investidura. Los temas en juego eran el derecho del papado a deponer monarcas y los poderes de los reyes seculares para nombrar obispos y líderes de iglesias de su agrado. La controversia vio la desaparición de ambos papas [16] y reyes. [17] El nadir del poder real fue el penitente Enrique IV humillado ante el Papa Gregorio VII en Canossa (1077). Debido al interdicto papal, el reino de Henry ya no podía celebrar la misa. Gregory perdonó al rey, pero más tarde, el ejército de Henry derrotó a las tropas del papa y la corona secular volvió a dominar. La regla del papa sobre el poder secular ha sido llamada *la primacía del papa* , *la supremacía papal* y *el poder de las llaves.*(basado en mat. 16:19). Es una forma de *teocracia* , el gobierno de Dios sobre el estado a través de sus representantes.

La Pre - Reforma de Desarrollo de la Alianza Política

Los aspectos políticos del pensamiento del pacto medieval comenzaron con Agustín. Vio a la sociedad construida sobre un pacto de obediencia al rey: un contrato social. 18 Aunque Agustín nunca definió con precisión su concepción de la ciudad de Dios con respecto al orden político, está claro que la relación entre ambos era íntima. 19 Además, este pacto de hombres y rey, provocado en parte por los sacramentos, tenía responsabilidades mutuas, 20 porque ambos estaban sujetos a la iglesia. 21 Agustín prohibió la resistencia, enseñando que los tiranos deben ser obedecidos, ya que están divinamente ordenados para gobernar. 22

La sociedad medieval utilizó ideas de pacto en muchos contextos. 23 Dentro XI - siglo absolutismo papal, pensadores políticos eclesiásticos identificaron una alianza bautismal de los cristianos al papa. El no obedecer al papa resultó en una violación del pacto. Este pensamiento dio derecho al papa a resistir incluso a los reyes y a exigir a los súbditos que hagan lo mismo.

Por lo tanto, romper el pacto era una base para resistir la autoridad política. Cuando los líderes fueron declarados infieles a su pacto bautismal, fueron vistos como quebrantadores del pacto y pecadores excomulgados. En consecuencia, podrían ser resistidos o depuestos. El carácter de alianza de la teoría de la resistencia medieval se ilustra en Carlos el Calvo de Italia en 876 24 y en el choque entre el papa Gregorio VII y el rey Enrique IV de 1075 a 1077. 25 Así, la tiranía fue la base para disolver el pacto feudal entre reyes y reyes. Sus temas, permitiendo tanto resistencia como deposición.

El ascenso del conciliarismo

El aumento del nacionalismo, debido en parte a las Cruzadas, causó la disminución del poder papal. Esto se vio agravado por el "cautiverio babilónico de la iglesia" en Aviñón entre 1309 y 1377 y por el Gran Cisma Occidental de 1378 a 1417. Durante este tiempo, tres papas reclamaron legitimidad y se excomulgaron mutuamente. Esto evocó el movimiento conciliar, en el que los líderes unidos de la iglesia determinaron que tenían poder para deponer a los papas por el bien de la iglesia. 26

El movimiento conciliar fue asesorado por canonistas, o abogados eclesiásticos, que discutieron el problema de un papa convertido en tirano y si se le podía resistir. 27 Los conciliaristas concluyeron que un concilio podría

forzar a un papa herético del poder por la resistencia. El conciliarismo contrastaba con el curialismo, que defendía el poder absoluto y la primacía del papa y luego prevalecería. Los conciliaristas afirmaron que el poder más grande en la tierra, el papa, podría ser juzgado por aquellos que normalmente eran vistos como inferiores en poder. Por medio de la fuerza colectiva en circunstancias extremas, podían asumir la autoridad sobre el ocupante del trono terrenal de Cristo, obligando a un Papa heraldo y recalcitrante a renunciar. Así los consejos reformadores terminaron el cisma.

Una vez resueltos, fracasaron los esfuerzos para crear un papado constitucional bajo un consejo general. El decreto del Concilio de Constanza (1414–1418) declaró que un concilio debería celebrarse cada diez años, pero esto fue derrotado por la intriga papal y refutado por el toro 1459 del papa Pío II titulado *Execrabilis* , que condenó todas las apelaciones a un futuro Consejo General. 28

Las ramificaciones del fracaso del conciliarismo fueron profundas. En esencia, ya no había ninguna posibilidad de reforma en la iglesia si el Papa no lo aprobaba, a menos que uno asumiera la postura de un hereje. 29 Esto garantizaba que un movimiento de reforma exitoso tendría que ocurrir fuera de la iglesia con el apoyo de los laicos y los magistrados temporales. Cuando un papa legítimo finalmente llegó al poder, no tenía interés en convocar a los consejos eclesiásticos para evaluar su gobierno, por lo que el conciliarismo vaciló. Pero los llamamientos para un consejo reformador serían escuchados de nuevo por Lutero y los primeros protestantes. 30

Experiencia medieval de soberanía popular.

Los publicistas

Otro enfoque para resistir al Papa provino de pensadores políticos llamados *publicistas* , llamados así porque vieron que todo el poder, incluido el de la iglesia, se derivaba de la gente. El más famoso fue Marsilio de Padua. Afirmó que no solo se debía resistir y depurar a un papa herético, sino que se debía resistir y depurar a *cada* papa porque el papado había usurpado el papel legítimo del gobierno temporal. El papa era un usurpador que ocupaba la oficina de un tirano. En consecuencia, tanto el papa como el papado tuvieron que ser abolidos. 31 Si hubo un origen divino de poder y, por lo tanto, una teoría del gobierno divina - correcta , este derecho divino residió en el pueblo, no en el papado.

Movimientos de la alianza social

La idea del pacto también apareció en el período medieval y dio fuerza a las ideas del gobierno popular. Las ciudades imperiales en el sur de Alemania desarrollaron el concepto de una "sociedad sacra" .32 Por lo tanto, la vida comunitaria estaba impregnada de un vínculo religioso común y podría explicar por qué el sur de Alemania aceptó la reforma de Zwingli sobre la de Lutero. La teología suiza enfatizó la dimensión social de la fe, mientras que Lutero enfatizó la justificación individual. El pacto apareció en los movimientos políticos radicales alemanes medievales, 33como el apocalipticismo de Thomas Müntzer. 34 La lucha conciliarista, 35 prácticas de bandas escocesas, 36 y la recuperación del derecho contractual romano 37Parece que han jugado un papel en las concepciones del papel de la gente en el gobierno. Los movimientos sociales medievales afectaron el pensamiento reformado en términos de resistencia política. 38 Otros ejemplos de pactos sociales medievales incluyen el *Gemeinde* suizo , 39 el *Bundshuh* alemán y el *Bundesgenossen* , 40 y órdenes religiosas como los franciscanos. 41

Los precursores del Renacimiento sobre las vistas de la Iglesia y el Estado

Un subproducto del renovado interés en los estudios bíblicos durante el Renacimiento fue una reevaluación de las realidades políticas medievales. De este modo, los precursores de la reforma abordaron los textos bíblicos, y plantearon cuestiones políticas, ya que pedían reformas eclesiásticas. Esto fue evidente en Wyclif, 42 Hus, 43 y Savonarola. 44 Sin embargo, el Renacimiento también dio expresión a la teoría política de los fines justificando los medios. 45 Para Maquiavelo, solo la victoria justificaba la política. 46 McNeill explica,

> Maquiavelo exonera y aplaude a los fundadores y defensores de los estados que han asegurado su poder mediante el fratricidio o la masacre. Un conquistador debe "acariciar o extinguir" a un pueblo conquistado. El único objetivo positivo de Maquiavelo fue la unificación de Italia. Ninguna acción tendiente a este fin, por más cruel o cruel que sea, debe ser condenada. 47

La Reforma fue testigo tanto de un compromiso de principios como de una fuerza desenfrenada. Los poderes católicos fueron despiadados en sus esfuerzos por preservar el poder, empleando la persecución, la guerra e incluso las masacres.

Las tensiones en el legado medieval de la Iglesia y el Estado

Cuando los reformadores se comprometieron con su tarea de reformar la cristiandad, tuvieron a su disposición un milenio medieval de artesanía. Como reformadores "magisteriales", recurrieron a conceptos como la relación de pacto en el feudalismo y el poder legítimo de los reyes. Pero los reformadores heredaron las teorías políticas que favorecían la monarquía. La época medieval creía que el poder gubernamental absoluto era esencial, ya sea ejercido por el estado o por la iglesia. Figgis explica,

> Desde 1450 en adelante, a la mayoría de los estadistas prácticos, ya todos los soberanos, les pareció que "la tendencia de avanzar en la civilización es una tendencia hacia la monarquía pura"; y los movimientos populares en todas las tierras fueron considerados. . . como no simplemente equivocado, sino estúpido, ineficientes atascos en las ruedas del gobierno, lo que retrasaría el progreso de la inteligencia y la iluminación. La monarquía pura era la única forma caballeresca de gobierno. [48]

El impacto de la reforma de Lutero en la autoridad de la Iglesia [49]

La reforma de Lutero comenzó con un retorno a la visión agustiniana de la naturaleza caída del hombre, dejando atrás la evaluación más optimista del tomismo. La gracia de Dios tenía que vencer la esclavitud de la humanidad al pecado para que el pecador fuese salvo. [50]

La teología de Lutero redujo el poder de la iglesia visible

La salvación solo fue posible a través de la justificación solo por la fe, y tal creencia alteró radicalmente la visión de Lutero de la iglesia. En lugar de ser la autoridad mediadora entre Dios y el cristiano, la iglesia se convirtió en la comunidad de creyentes. El sacerdocio del creyente, que todos los cristianos, no solo los miembros del clero, tienen acceso directo a Dios, significaba que la autoridad sacerdotal disminuía y la autoridad absoluta de la iglesia era rechazada. [51] Esto redujo el poder eclesiástico en relación con el estado. Skinner razona que Lutero

> continúa hablando de los Dos Reinos (*Zwei Reiche*) a través de los cuales Dios ejerce su dominio completo sobre el mundo. . . . Sin embargo, en general está claro que lo que él tiene en mente cuando discute el gobierno del reino espiritual es una forma de gobierno puramente interna, "un gobierno del alma", que no tiene conexión con los asuntos temporales, y está completamente dedicada a Ayudando a

los fieles a alcanzar su salvación. [52]

Así, Lutero abogó por un sistema donde los gobernantes seculares supervisaban a la iglesia, reflejando la antigua tradición de la iglesia bajo Constantino. También permitió la reforma de la iglesia romana, que no tenía ningún deseo de reformar o de convocar a un concilio para considerar las denuncias de abusos papales.

Lutero fue así influenciado por ideas políticas que surgieron de la Europa medieval. Simpatizaba con un principio de conciliarismo en el sentido de que llamaba al papa para que se sometiera a la revisión de un consejo. Al mismo tiempo, el rechazo de Lutero del pacto del papado con todos los cristianos fue tan decisivo que algunos opositores trataron de refutar a Marsilius, pensando que refutaron a Lutero. [53]

Con respecto a la resistencia, Lutero, hasta 1530, se comprometió con la prohibición de los agustinos de cualquier resistencia al rey. Aceptó un juramento condicional a un líder secular pero sin resistencia personal legítima. Así, Lutero ocupó la tradición del pacto medieval en términos de la relación de los reyes y súbditos cristianos. La guerra de los campesinos en Alemania (1524-1525) manifestó los potentes impactos sociales de la Reforma protestante desencadenada por las reformas de Lutero. El énfasis de Lutero en la libertad, visto especialmente en sus primeros escritos de 1520 (*A la nobleza cristiana de la nación alemana* , *El cautiverio babilónico de la Iglesia* y *La libertad de los cristianos*), fue aplicado erróneamente por los campesinos al orden político y social. para horror de Lutero.[54] Él condenó el levantamiento y apoyó su supresión por el ejército de la Liga de Suabia. Esto galvanizó aún más su postura conservadora con respecto a la resistencia a los magistrados civiles. [55] Más tarde, Lutero llegó a la conclusión de que los poderes menores que resisten al poder superior estaban en consonancia con el evangelio si el príncipe estaba en error. [56]

Las nuevas visiones de la reforma de la relación de la Iglesia y el Estado

Los oft - utilizados distinciones entre los radicales, magistrales y contador - Reformas o católicas [57] sugieren que los problemas de la Iglesia y el Estado son especialmente los intereses de la magistral y reformas católicas. [58] La tradición reformada en general ha sido llamada "la reforma magisterial", ya que sus líderes trabajaron con el estado para reformar la iglesia.

Las naciones reformadoras a menudo declararon su fe a través de

confesiones que incluían artículos sobre la iglesia y el estado. [59] Por ejemplo, el primer documento oficial de las reformas de Ginebra fue escrito por Farel y Calvino en noviembre de 1536 y tenía un artículo sobre "Magistrados". [60]

La reforma radical fue "radical" porque abandonó la historia y las tradiciones del cristianismo y volvió a las Escrituras para un nuevo comienzo del cristianismo. [61] También fue radical porque rechazó cualquier papel del estado para restaurar la iglesia apostólica. La visión anabaptista de la separación total no jugó un papel dominante en la Reforma, pero tendría un gran impacto en el desarrollo de la libertad religiosa en el Nuevo Mundo. [62]

La identificación o separación de la Iglesia y el Estado en la Reforma Europa

Por lo tanto, los puntos de vista de la iglesia y el estado en la Reforma se dividen entre los que intentaron identificar la iglesia y el estado y los que buscaron separarlos. [63] La posición de Lutero rechazó la primacía del papa sobre la iglesia y el estado. En cambio, abogó por que el estado gobierne la iglesia, que más tarde se llamó *Erastianism* y se identificó especialmente con las reformas de Zwingli en Zurich. [64] Inglaterra tomó la ruta de Erasmo, donde el rey Enrique VIII se convirtió en el "papa" de la Iglesia de Inglaterra.

John Calvino en Ginebra, [65] , sin embargo, abogó por la independencia de las dos instituciones. Esto ha sido identificado como *soberanía de esfera* . Mientras separaba la iglesia y el estado, insistió en su cooperación recíproca y apoyo mutuo. [66] puntos de vista de Calvino de la iglesia fueron influenciados por Martín Bucero de Calvino durante tres - año estancia en Estrasburgo, y Bucero también más tarde tendría un impacto sustancial en Inglés pensamiento puritano. [67]En 1538, durante la primera estadía de Calvino en Ginebra, el consejo municipal exigió que los ministros de Ginebra siguieran las pautas del consejo para la Cena del Señor, pero como reacción a la intromisión del estado en los asuntos de la iglesia, Calvino y Guillaume Farel se negaron a celebrar la Cena del Señor en Pascua . Esto llevó al consejo a expulsarlos de Ginebra. Ya entonces, su preocupación era preservar a la iglesia de la interferencia del estado. Cuando Calvino fue trasladado a Ginebra después de su estancia en Estrasburgo (1541), estaba ansioso por establecer un programa de instrucción cristiana con su Catecismo de Ginebra (1542), pero también por establecer correctamente el orden de la iglesia a través de sus *Ordenanzas Eclesiásticas*.(1541). Este documento buscaba comprometer la iglesia y el estado al preservar la independencia de la iglesia y abogar por que los ministros no deberían involucrarse en la política. [68]

Los anabaptistas y otros en Inglaterra promovieron una *separación total* de la iglesia del estado, creyendo que la libertad religiosa requería tal separación. El compromiso anabaptista de la separación total se solidificó después del fallido intento militar por conquistar Münster, Alemania, y convertirla en la Nueva Jerusalén anabaptista en la tierra. 69 Una expresión menos violenta de la teología anabaptista se encuentra en la Confesión de Schleitheim (1527) de Michael Sattler. 70El sexto artículo trata sobre el gobierno y el uso de la espada, haciendo una clara distinción entre el castigo civil, instituido para los incrédulos y la disciplina administrada en la iglesia. Además, los cristianos no deben ser magistrados, según el ejemplo de Cristo (por ejemplo, Juan 6:15), ni soldados. Esta dicotomía se basaba en el siguiente principio: "El gobierno de las autoridades es según la carne, pero el de los cristianos es según el espíritu. . . . Su ciudadanía es de este mundo, pero la de los cristianos está en el cielo " 71.La distinción entre guerra carnal y espiritual (cf. Efesios 6:12) se usó para argumentar contra el servicio militar para los cristianos. El séptimo artículo, basado en el Sermón del Monte (Mateo 5: 34–35), prohibió los juramentos para los cristianos; Williams, sin embargo, señala que bajo Martin Bucer en Estrasburgo, los anabaptistas fueron persuadidos "a tomar el juramento cívico" .72 Así, los anabaptistas sostuvieron una variedad de puntos de vista y anticiparon los conceptos modernos de resistencia no violenta y separación de la iglesia y el estado. Esto fue hecho, sin embargo, por un dualismo que pocos cristianos hoy abrazarían.

El uso de los reformadores de la filosofía política clásica.

Los reformadores poseían antiguas fuentes políticas. La filosofía política griega antigua, 73 la comprensión agustiniana de la ley romana, 74 y las fuentes bíblicas de las épocas 75 del Antiguo y Nuevo Testamento estaban disponibles para los estudiosos de la Reforma. Erasmo, el reformador humanista temprano, escribió en parte para permitir la educación adecuada del príncipe. 76

Teoría política en Zurich: Zwinglio y Bullinger

El interés de Zwingli en la idea del pacto era mucho más fuerte que el de Lutero o Erasmus. 77 La estructura social de Suiza y su confederación sirvieron de ejemplo para su concepción del compromiso de bautismo del cristiano. 78 El comienzo de lo que se convertiría en un elemento básico en la comprensión reformada de la teoría de la resistencia, sin embargo, aparece en

el sermón *Der Hirt de* Zwingli . Zwinglio, refiriéndose a la maldad política en la iglesia, declaró que así como los espartanos tenían sus efores, los romanos sus tribunas y las ciudades alemanas sus maestros de gremios, con su autoridad para controlar a los gobernantes superiores, Dios ha provisto pastores como oficiales para ponerse de guardia para la gente. [79]Esto fue congruente con la conclusión a la que llegaron los conciliaristas con respecto a los papas heréticos. Zwinglio, sin embargo, no aplicó este razonamiento a la política civil. Murió prematuramente en la batalla de Kappel (1531) defendiendo las reformas en Zurich contra los cantones católicos vecinos. Sin embargo, su apelación a los efores se aplicaría a la resistencia de la tiranía magisterial de Vermigli y Calvino.

La visión del magistrado de Bullinger se basaba en el Antiguo Testamento, donde los reyes son magistrados y los profetas son pastores. [80] Y así, esto produjo tensión en el pensamiento de Bullinger: aunque prefería el republicanismo, el fundamento de su pensamiento en el Antiguo Testamento lo obligó a adoptar ciertas tendencias autoritarias, ya que Israel tenía una monarquía. [81]Baker explica: "El elogio del republicanismo por parte de Bullinger tiene un sonido hueco. . . . Mientras elogiaba el republicanismo y escribía sobre los límites divinos al poder político, su eliminación de los controles efectivos sobre el poder magisterial y su negación de un derecho de resistencia tendían a reforzar un cierto autoritarismo " [82].

Peter Martyr Vermigli y la filosofía política griega clásica

Peter Martyr Vermigli, de [83] años , uno de los primeros reformadores italianos que influyó en Calvino y en la Reforma inglesa, estaba muy versado en el pensamiento político clásico. Robert Kingdon escribe:

> Otro conjunto obvio de fuentes para las ideas políticas de Vermigli se encuentra en los escritos de la antigüedad clásica. Depende particularmente de lo que uno podría esperar, de la *política*de Aristóteles . Su uso más sorprendente de esa obra es su adopción del análisis de Aristóteles de los tipos de gobierno en seis categorías, de acuerdo con el lugar de soberanía en cada una: tres tipos buenos: monarquía, aristocracia y política, combinados con los tres tipos malos en los cuales tienden a degenerar: tiranía, oligarquía y democracia. [84]

Vermigli aplicó estas ideas en su discusión de la iglesia. La iglesia idealmente debería reflejar el valor clásico del gobierno mixto:

> Es monárquico en el sentido de que Cristo es su Rey y sigue siendo su legislador supremo, a pesar de que Él está en el cielo. Es aristocrático en

> el sentido de que está gobernado por "obispos, ancianos, médicos" y otros, elegidos por mérito y no por riqueza, favor o nacimiento. Es popular porque algunas de sus decisiones más importantes, por ejemplo, si excomulgar a un pecador notorio, deben ser "referidas a la gente". [85]

Vermigli también luchó con enseñanzas bíblicas como Gideon en Jueces 8 para establecer cuál debería ser la mejor forma de gobierno político y criticar el abuso papal del poder político. [86]

Republicanismo de calvino

La erudición bíblica y los deberes pastorales de Calvino no eliminaron su preocupación por los asuntos políticos, [87] ya que "sus escritos están llenos de comentarios penetrantes sobre las políticas de los gobernantes y los pasajes esclarecedores sobre los principios del gobierno". [88]

Calvino conocía el pensamiento de pacto de la dimensión social de la Europa medieval, como la historia jurídica y sus diversos ejemplos de pactos políticos mutuos. [89] Estudió en París, el baluarte conciliarista. [90] Y presentó su visión de los propósitos generales del gobierno en sus *institutos* . [91] Después de distinguir el gobierno espiritual y el civil, Calvino explicó que un buen gobierno civil también tiene deberes religiosos.

Calvino encontró agradable su obra en la República de Ginebra [92] , como lo demuestra un comentario que apareció por primera vez en su edición de 1543 de los *Institutos* :

> Porque si las tres formas de gobierno que discuten los filósofos se consideran en sí mismas, no negaré que la aristocracia, o un sistema compuesto de aristocracia y democracia [la *aristocracia de la temperatura ex ipsa et politia statum*] *supere por* mucho a todos los demás. [93]

El programa republicano de Calvino en Ginebra fue asistido por Pierre Viret, quien creía que un gobierno piadoso preservaba a la humanidad e impedía que el hombre viviera como "bestias brutas". "El mantenimiento del estado era tan necesario para una forma pública de religión y una sociedad humana ordenada. así como la comida, el agua y el aire ". [94]

Disciplina de la Iglesia: un indicador de la teoría

política en la reforma

Las visiones políticas influyeron en las prácticas de reforma de la disciplina. Específicamente, los reformadores desarrollaron diversos enfoques a las palabras de disciplina de Jesús en Mateo 18:17, “Díselo a la iglesia”. [95] Por ejemplo, el Erastismo de Zwinglio formó la disciplina eclesiástica en Zúrich. [96] Zwinglio insistió en que Jesús tenía la intención de informar al pecador a una comunidad, no a un individuo como un obispo. Pensó que desde que se estableció el cristianismo, "díselo a la iglesia" significaba "dígaselo al gobierno cristiano". En Zurich, el gobierno podía excomulgar, pero los ministros no podían.

Después de la muerte de Zwingli, Heinrich Bullinger lo reemplazó como líder de la iglesia de Zurich. Aseguró el requisito de que los pastores presten un juramento anual de lealtad a Zurich y su consejo. La relación entre la iglesia de Zúrich y el gobierno era clara: el estado poseía todos los poderes de coerción y los pastores estaban bajo el control final del consejo de la ciudad. [97] Para Bullinger, entonces, la excomunión no pertenecía a la iglesia sino a los magistrados; Las circunstancias encontradas en el Nuevo Testamento fueron temporales. [98] Bullinger razonó que si Jesúsen la última cena ofrecía los elementos a Judas, el discípulo que lo iba a traicionar, ¿cómo podría un clérigo rehusarse a servir a alguien, sin importar cuán pecaminoso sea?

Pero muchos, como Oecolampadius, el reformador de Basilea, no estaban de acuerdo con el enfoque de Zurich. Dijo que en Mateo 18 Jesús no pretendía un gobierno secular sino una organización eclesial. Para los anabaptistas, las palabras de Jesús significaron colocar a alguien bajo una "prohibición" e instar a todos en la comunidad a "rechazar" a esa persona, incluso dentro de una familia. Para los católicos, "díselo a la iglesia" significa "díselo a un obispo".

Calvino explicó que no existía una iglesia cristiana cuando Jesús dijo estas palabras. Y así, como judío, se refería a una institución judía, probablemente al Sanedrín, un cuerpo al que llamó "el Consistorio judío". [99] Interpretó que la frase significaba "Dígale al consistorio". Por lo tanto, Bullinger no estaba de acuerdo con Calvino sobre la naturaleza de La comunidad cristiana. Bullinger insistió en que la comunidad cristiana estaba bajo la magistratura cristiana. El énfasis de Bullinger en que el magistrado tuviera la última palabra en la disciplina de la iglesia era distinto de la separación de Calvino de las responsabilidades de las dos esferas. [100] Beza no quería que Ginebra emulara al gobierno de Erasmo de Zúrich, y se esforzó por mantener un equilibrio entre las autoridades eclesiásticas y cívicas.[101]

Pero Bullinger y Calvino acordaron que los herejes deberían enfrentar la disciplina de la iglesia y el estado. Bullinger declaró que el magistrado debería castigar y, si es necesario, ejecutar herejes incorregibles, como los anabaptistas y los falsos maestros. Apoyó la ejecución de Michael Servetus en Ginebra en 1553 y la oposición de Calvino a Sebastián Castellio, un defensor de la libertad religiosa. [102]Este trágico evento merece algunos comentarios en relación con la disciplina de la iglesia y la relación de la iglesia y el estado. Cuando Servet llegó a Ginebra, huía de la Francia católica, donde ya estaba condenado a muerte por su negación de la Trinidad. El juicio de Servet fue conducido por las autoridades civiles, que en ese momento estaban algo en desacuerdo con Calvino. El papel de Calvino en el juicio fue como testigo experto en asuntos teológicos, pero no tuvo la última palabra. De hecho, se opuso a la ejecución de Servet al quemar, proponiendo una forma más humana de pena capital, pero el consejo rechazó su recomendación. Además, la disputa por Servet era parte de un conflicto mayor entre los reformadores y los libertinos en Ginebra. Mientras que los herederos de Calvino condenan la ejecución de Servet, la mayoría rechazan su teología heterodoxa.entonces - noción prevaleciente de que el estado debería combatir la herejía. [103]

Pensamiento de la reforma temprana sobre la resistencia política a la tiranía

Cuando los líderes de la Reforma se enfrentaron a la oposición de los líderes católicos, surgieron problemas de desobediencia civil y resistencia, lo que plantea un dilema ético. Jesús no había defendido la resistencia militar. La enseñanza apostólica insistió en la sumisión a la autoridad, incluso si los magistrados trataban duramente con los cristianos. Así, los primeros reformadores, siguiendo el ejemplo de Agustín, se mostraron reticentes a defender la resistencia.

Huldrych Zwingli

El sermón de Zwingli, *Der Hirt,* aplicó la alusión de efores solo a los pastores. Pero como líder de la reforma de Zurich, participó en la resistencia al catolicismo luchando y muriendo en la batalla contra los cantones católicos en Kappel en 1531.

Heinrich Bullinger

Bullinger afirmó que el magistrado estaba obligado a gobernar con justicia con fidelidad al pacto con Dios, pero no era responsable ante la gente y no podía ser controlado por sus súbditos. Bullinger enseñó que la tiranía era a menudo el castigo de Dios sobre su gente infiel. La única respuesta justa a un tirano fue regresar al pacto de Dios a través del arrepentimiento y esperar a que la providencia de Dios levantara jueces para liberarlos, como lo hizo Israel. Dios permitió solo la oposición pasiva a los gobernantes injustos. 104

Peter Martyr Vermigli

En un escolio bíblico, Vermigli preguntó: "¿Será lícito que los súbditos se levanten contra su Príncipe?" Su respuesta negó la resistencia privada, pero afirmó los ejemplos de los *ephoroi* y otros como motivos para la resistencia a un tirano por los que están " Poderes inferiores. Estaba preocupado por la seguridad de toda la realeza, dada la dificultad de satisfacer a los sujetos. 105 Estando influenciado por Zwinglio o no, Vermigli aplicó su confianza eclesiástica en los efores al contexto magisterial, al igual que Calvino.

Juan Calvino

Calvino escribió por primera vez sobre la ética de la política en su comentario de 1532 sobre *De Clementia* , de Séneca , que se ha caracterizado como “un bozal para el maquiavelismo” 106. Su defensa de la Reforma dirigida al rey Francisco I comenzó cada versión de sus *Institutos* para impedir su movimiento. De ser tildados de anarquistas como los anabaptistas.

Calvino sabía que la ley romana permitía que incluso los ciudadanos privados resistieran la fuerza con la fuerza. Conocía los argumentos pactales de los teólogos escolásticos desarrollados durante la crisis conciliar para limitar los poderes reclamados por los reyes y papas. 107 Por lo tanto, su concepción de la resistencia era congruente con el enfoque conciliarista a un tirano pontiff- menor magistrado corrige el pacto - rompiendo tirano. 108 Pero el desarrollo de sus seguidores de la desobediencia pasiva a *la* resistencia *popular* justificada a la tiranía no fue aceptado por Calvino. 109

Sus puntos de vista sobre la resistencia al clero católico, sin embargo, sentaron las bases para las posteriores teorías de resistencia política. Calvino observó que Malaquías 2: 1–9 enseñaba que el pacto de Dios con Levi requería que el sacerdote hablara como intérprete de Dios. Cuando los descendientes de Leví no hablaron la Palabra de Dios, violaron el pacto y perdieron su derecho a ser respetados como siervos de Dios. De manera similar, los sacerdotes romanos rompían el pacto , 110 y el pacto rompía la orden de resistencia a la Reforma.

El carácter revolucionario de las reformas de Calvino se hizo explícito en el entorno eclesiástico. Calvino insistió en que la ruptura del pacto del sacerdocio permite al cristiano "resistir" a los sacerdotes y "subvertir todo el papado". Esto está justificado por las demandas del pacto de Dios de un clero puro. 111 Calvino no aplicó esta doctrina a la resistencia popular en la esfera política. 112 Siguiendo a Agustín, rechazó la acción revolucionaria. Sin embargo, Calvino una vez casi implicó resistencia popular en lugar de representativa, ¡afirmando que un tirano debería ser escupido en lugar de ser obedecido! 113

Calvino extendió el llamamiento de Zwingli a los efores de Esparta desde el contexto eclesiástico a los magistrados. Así él, como con Vermigli, reconoció la apelación a los magistrados menores por su resistencia al gobierno tiránico:

> Estoy hablando todo el tiempo de particulares. Porque si ahora hay magistrados del pueblo, designados para refrenar la voluntad voluntaria de los reyes (como en tiempos antiguos, los efores se establecieron contra los reyes espartanos, o las tribunas de los pueblos contra los cónsules romanos, o los demarcas contra el senado de los atenienses, y tal vez, como están las cosas, el poder que ejercen los tres estados en cada reino cuando celebran sus principales asambleas), estoy muy lejos de prohibirles que soporten, de acuerdo con su deber, la feroz licencia de los reyes , eso, si guiñan un ojo a los reyes que caen violentamente y asaltan a las personas humildes comunes, declaro que su disimulación implica una infame perfidia, porque traicionan deshonestamente la libertad de la gente, de la cual saben que han sido nombrados protectores por la ordenanza de Dios. .114

Aquí Calvino justificó la resistencia a la tiranía a través del "magistrado menor". Su separación entre "individuos privados" y "magistrados de la gente" se reconsideraría en las Guerras de Religión.

John Knox y el presbiterianismo escocés 115

John Knox estudió con Calvino. Las nociones de resistencia y el magistrado menor 116 aparecen en los esfuerzos de reforma de Knox en Escocia. La reforma escocesa tuvo éxito precisamente por su "desobediencia audaz por parte de nobles, ministros y personas de María de Guisa y María Estuardo". 117 George Buchanan, autor de *La Ley de la Regencia Escocesa* (1579), trató de limitar el poder real mediante el empleo de Calvino Apelar a los antiguos efores. 118

Knox desempeñó un papel inicial en la expresión de la visión reformada de la resistencia popular a la tiranía. Fue un vínculo con los inicios luteranos de la resistencia popular a la tiranía. Knox se alejó de Calvino y desarrolló una doctrina de resistencia en su *En el monstruo regimiento de las mujeres* (1558). Elizabeth I de Inglaterra ascendió al trono cuando apareció su ardiente panfleto, causando un nalgas inglés con Ginebra y, por lo tanto, angustiando a Calvino. 119 Knox también relató en su *Historia de la Reforma en Escocia* que en un debate en 1564, apeló a la Confesión Luterana de Magdeburgo, que "afirma el deber de la resistencia armada a un gobernante que viola la ley de Dios". 120

Apoyo protestante explícito para la resistencia popular a la tiranía

La maduración de la teoría de la resistencia magisterial se produjo en los conflictos acalorados de la Reforma Europa que provocaron disturbios, guerras, asesinatos y masacres. Estas crisis provocaron la resistencia política popular a la múltiple tiranía de la persecución religiosa. 121

Magdeburgo

Los luteranos resistieron los decretos de que su culto era ilegal desde el momento en que Lutero estuvo bajo la prohibición del Sacro Imperio Romano en 1521 hasta la Paz de Augsburgo en 1555. 122 En 1550, apareció el primer manifiesto para legitimar la resistencia popular cristiana, titulado Confesión de Magdeburgo, firmada por Nikolaus von Amsdorf y ocho clérigos. 123 La confesión "parece ser la primera enunciación formal de una teoría de la resistencia forzosa legítima por parte de cualquier protestante que pueda llamarse ortodoxo". 124

Los clérigos argumentaron que “la resistencia pasiva a un gobernante que busca destruir la verdadera religión no es suficiente para satisfacer a Dios. En ese caso, el sujeto está obligado a defenderlo 'mit Leib und Leben'. Para un gobernante que intenta algo así, no representa a Dios, sino al diablo ". Argumentaron que es imposible creer que Dios ordene la no resistencia en todos los casos. Creer es creer que, en algunos casos, Dios quiere que se mantenga el mal y se ordena la desobediencia. Solo puede ser el Diablo quien inspire a los hombres con tal creencia. 125

La Liga de Protestantes Schmalkald argumentó que el emperador podría ser resistido debido a la constitución del Sacro Imperio Romano. Al emperador no se le otorgó el poder absoluto, ya que fue controlado por otros

siete electores reales que lo eligieron para el cargo. También hubo otros "magistrados inferiores" que tenían los derechos de otros poderes sobre una base local, incluida la provisión de un "verdadero" culto religioso. Si el emperador buscaba cambiar esto por el poder de la espada, estos otros líderes tenían el derecho de resistirlo por la fuerza. Estas nociones se pusieron en práctica en las guerras de Schmalkald. Después de una decisiva victoria católica en la primera guerra de 1546-1547, el emperador hizo esfuerzos para imponer el culto católico romano. Sin embargo, los luteranos comprometidos en Magdeburgo se negaron a cooperar, catalizando la segunda guerra de 1552-1555. Como resultado, la paz de Augsburgo se firmó en 1555, permitiendo a los príncipes católicos y luteranos establecer la forma de adoración que preferían para sus dominios. Por lo tanto, la teoría de la resistencia ya no era una preocupación primordial para los luteranos.126

Los hugonotes en Francia

La noticia de la exitosa teoría luterana de la resistencia pronto se extendió a las tierras calvinoistas. El punto de vista de Vermigli y Calvino que justifica la resistencia si la oposición al magistrado fue liderada por "magistrados inferiores" legalmente autorizados fue generalmente aceptada. Sin embargo, como se señaló, John Knox había comenzado sus propios puntos de vista de la resistencia popular y citó abiertamente la Confesión de Magdeburgo. En general, prevaleció la perspectiva conservadora más tenue de Calvino. 127

Los protestantes franceses, popularmente llamados hugonotes, eran seguidores de la teología de Calvino. 128 En 1562, las guerras de religión entre los católicos romanos y los hugonotes explotaron en Francia. Los líderes hugonotes justificaron su resistencia explicando que en realidad buscaban liberar a la familia real de asesores políticos malévolos. Sin embargo, tales justificaciones no se pudieron hacer "después de la Masacre del Día de San Bartolomé. . . (1572), por lo que la familia real se responsabilizó abiertamente. ” 129 En consecuencia, nacieron las teorías de resistencia hugonotes, inspiradas en parte por la Confesión de Magdeburgo, ya que se reagruparon para defenderse contra el ataque del poder real dirigido a la aniquilación del Calvinoismo en Francia. 130

Poco después de la muerte de Calvino, los autores y seguidores franceses de Calvino extendieron su perspectiva de pacto a su final lógico de resistencia popular organizada a la tiranía. Había enseñado que el papado, un poder político de inmensa fuerza, debía ser resistido, incluso subvertido, debido a la ruptura de su pacto. ¿Cómo podría esta noción eclesiástica no penetrar en la esfera del estado en el medio de la tiranía política,

especialmente desde que había legitimado el recurso a los magistrados menores reales? Después de la masacre del día de San Bartolomé, esta lógica era irresistible. 131

Los monarcasomas principales

Los teóricos franceses de la resistencia de la época han sido apodados "monarómagos", que significa "enemigos del monarca" o "luchadores contra el rey". Se unieron en la concepción medieval de que los magistrados se crearon para el pueblo y no el pueblo para sus gobernantes. Se produjeron tres grandes clásicos monárquicos. El primero, *Franco-Gallia* , apareció en 1573 y fue escrito por Francois Hotman. Al año siguiente, se publicó *Du droit des Magistrats sur leurs sujets de* Theodore Beza . Finalmente, en 1579, el *Vindicae contra Tyrannos* fue escrito por Philippe Du Plessis -Mornay. 132

Francois Hotman

Hotman basó su teoría en *Franco-Gallia* en una historia de la constitución francesa. Afirmó que el poder real en Francia había dependido de un consejo de asesores de élite, precursores de los Estados Generales, que invirtieron el poder en el rey y, por lo tanto, tenían la autoridad de eliminarlo en caso de que se convirtiera en un tirano.

Theodore Beza 133

Beza, el sucesor de Calvino, estaba comprometido con la teología de Calvino, pero la desarrolló de manera distintiva. Las diferencias sutiles de exégesis son evidentes en su comprensión de Romanos 13: 1–7, el *lugar clásico* de la relación de la iglesia y el estado en el Nuevo Testamento. 134 Pero sus opiniones divergentes se hicieron evidentes en el *Du droit des Magistrats sur leurs sujets de* Beza . Bajo la presión de la Masacre del Día de San Bartolomé, la posición de Beza se movió más allá de la posición de resistencia pasiva de Calvino y la renuencia a apelar ante el magistrado.

Du droit des Magistrats fue originalmente un curso que Beza dio en Ginebra. Afirmó que toda la autoridad de cada rey es dada por Dios, pero se imparte a través de la elección de la gente. Los magistrados podrían requerir la sumisión de sus súbditos solo en la medida en que mantuvieran la ley de Dios. Por lo tanto, la realeza siempre es responsable ante el pueblo ante Dios, y si los reyes se convierten en tiranos, el pueblo tiene el derecho de resistirse a ellos, bajo la dirección de sus magistrados elegidos. Argumentó que los tiranos abiertos deberían ser castigados y que los Estados Generales tenían el

derecho de destituir a un tirano.

Beza declaró que la resistencia no exigía un líder de sangre real; [135] un magistrado legítimo de la gente podría organizar la resistencia. [136] Distinguió dos tipos de "magistrados inferiores": aquellos con derecho a asesorar al rey por su rango social y los encargados de administrar los gobiernos locales. Ambos tenían el derecho de desobedecer y resistir a un monarca convertido en tirano. [137] Así, Beza negó la opinión aceptada de que una revuelta legítima tenía que ser dirigida por príncipes con pedigrí real. [138]

Du Plessis - mañana [139]

Mornay compuso *Vindiciae contra Tyrannos* , el tratamiento más completo de las tres obras. Respondió cuatro preguntas críticas de la época:

1. si los sujetos estaban obligados a obedecer a un príncipe que les ordenó transgredir la ley de Dios;
2. Si podían resistirlo y de qué manera;
3. si podrían resistir a un príncipe que violó las leyes del estado; y
4. Si en estos dos últimos casos los príncipes vecinos tenían el derecho o el deber de intervenir.

Sus primeras dos preguntas fueron respondidas en que Dios es superior al rey y primero tenía que ser obedecido. Además, el derecho a resistir proviene de consideraciones terrenales como las constituciones, pero pertenece solo a las comunidades, no a los individuos. Las comunidades y sus magistrados tenían el derecho de autodefensa , especialmente contra el rey, ya que se suponía que debía proteger a sus súbditos.

Las dos últimas preguntas que explicó en términos de un pacto dual entre Dios, el rey, los magistrados menores y el pueblo. Dios estaba en alianza con el rey, pero también estaba en alianza con los magistrados menores y el pueblo. A la luz de esto, el rey estaba en alianza con sus súbditos. Era la obligación del pacto de los magistrados en su pacto compartido con Dios el asegurarse de que el rey cumpliera con los deberes del pacto para sus súbditos. “Visto en el contexto de las realidades de las guerras de religión, se trata de una coherente y marca - nuevo sistema político que enlaza el pasado feudal, con una democracia que había de nacer algunos siglos más tarde.” [140]

Los principales argumentos de las teorías de los monarcómagos sobre la resistencia popular a la tiranía

Las teorías hugonotes de la resistencia popular a un príncipe tiránico fueron apoyadas por varios argumentos clave. Lo que sigue son los principales

ejemplos.

El argumento constitucional [141]

Los escritores buscaron operar dentro de los términos y la estructura expresados de la constitución que los gobernaba.

Teoría de la soberanía: el pueblo crea al rey [142]

La soberanía política surge del pueblo. Incluso en las monarquías hereditarias, los magistrados son creados por el pueblo. La *Vindiciae* declara: "Nunca un hombre nació con una corona en la cabeza y el cetro en la mano". [143]

Apelación a magistrados inferiores [144]

La resistencia no fue el fruto de la anarquía sino de la estructura gubernamental ordenada. Parte del deber de los magistrados inferiores era corregir al rey: “Solo los magistrados subordinados podían actuar en nombre del pueblo e incluso apelar a las potencias extranjeras en busca de ayuda contra un tirano. ” [145]

Dual - Vista Covenant

McNeill afirma: “El principio de pacto de monarquía limitada fue más avanzado por *Vindiciae contra tyrannos* (1579), escrito en parte por Philip du Plessis -Mornay. Más explícitamente que en los tratados anteriores, el pacto sagrado del gobernante y la gente aquí implica un pacto de ambos con Dios ". [146]La delegación del poder del pueblo al monarca por su consentimiento es condicional porque es un convenio o contrato. Los "magistrados inferiores", si es necesario, podrían llevar resistencia. Esto se debe a que todo gobierno involucra dos pactos, uno entre Dios y la población general, incluidos el rey y sus súbditos, y un segundo entre el monarca y sus súbditos. Un rey que rompió estos contratos perdió el apoyo de Dios y la expectativa legítima de la obediencia humana. [147]

Corporativo - Vista de resistencia

Si bien el rey era un universo menor que el pueblo, seguía siendo un

individuo más grande que cualquier persona solitaria. Por lo tanto, la resistencia a un monarca tenía que ser la obra del pueblo, no de un simple individuo, que por lo tanto sería una persona sediciosa. [148] Según este punto de vista, la resistencia no era anárquica porque no legitimaba la resistencia de los sujetos individuales al rey ni permitía el asesinato o el tiranicidio. Esto se desprende del consentimiento popular, que trae un gobierno a la existencia. La formación de un gobierno se lleva a cabo por las personas consideradas colectivamente. Mornay argumentó que el gobernante es un *universis menor* (“un universo menor”) en comparación con todas las personas que crean la monarquía, pero el rey es un *singulis Maior*("Un individuo mayor"), ya que cualquier otro individuo, incluidos los magistrados, es menor que el rey como individuo. Por lo tanto, ningún ciudadano privado puede tener el derecho de resistir a un monarca legítimamente entronizado. Por lo tanto, "las personas 'crean al príncipe no como individuos sino a todos juntos'" y "sus derechos contra él son los derechos de una corporación, no los derechos" de un solo miembro. En consecuencia, "los individuos privados que 'sacan la espada' contra sus reyes son, por lo tanto, 'sediciosos, no importa cuán justa sea la causa'". [149]

Dignidad humana universal

Tras la masacre del día de San Bartolomé, [150] una obra menos conocida, la *Reveille-matin* , pidió que "todos nuestros católicos, nuestros patriotas, nuestros buenos vecinos y el resto de los franceses, que reciben un trato peor que las bestias, Despiértate este momento para percibir su desdicha y toma consejos juntos sobre cómo remediar sus desgracias ”. [151] Esto fue un grito para que todos vieran los límites necesarios a la autoridad del rey. Por la negación del rey de la humanidad de sus súbditos, él mismo ya no era una persona pública. Por lo tanto, ya no era una persona digna de respeto y protección contra la revuelta, sino un tirano que usurpaba los atributos de Dios, que solo él puede tomar la vida.

Separación de poderes

Paul Fuhrmann nos ofrece un resumen conciso de los puntos de vista de Mornay y de los monárquicos sobre la separación de poderes:

> Mornay vio el hecho de que si el poder legislativo es el mismo que el ejecutivo, entonces no hay límites para el poder ejecutivo. La única salvaguardia de la libertad y la seguridad de las personas se encuentra en la separación de los poderes políticos. Con una gravedad imponente,

> Mornay y los monárquistas establecieron los cuatro grandes principios: la soberanía de la nación, el contrato político, el gobierno representativo y la separación de poderes que realmente conforman todas nuestras constituciones modernas. 152

Esta evaluación subraya la contribución sustantiva a menudo pasada por alto de los pensadores hugonotes para el desarrollo de las teorías políticas modernas.

La guerra civil inglesa: los pactos escoceses y los puritanos ingleses resisten al rey anglicano

Los Covenanters 153 han sido identificados durante mucho tiempo con la resistencia presbiteriana a la corona británica en Escocia. 154 El rey del Reino Unido no era un rey en el Kirk escocés sino un mero miembro:

> Los partidarios presbiterianos adoptaron la teoría de los dos reinos de las relaciones iglesia - estado . . . . Aunque esta doctrina también enseñó la libertad del magistrado cristiano de los dictados clericales, su efecto práctico en Escocia fue promover la exclusión del rey como rey de la decisión eclesiástica. "Thair es dos reyes y dos reinos en Escocia", fue el famoso reproche de Melville. "Thair es Rey Jesús, el rey, y su rey el rey Kirk, cuyo tema es el rey Santiago el Saxt, y por lo que el rey no es un rey, ni un señor, ni un heid, ¡no hay un miembro!" 155

El contexto inglés también produjo la independencia 156 puritana y los Estándares 157 de Westminster en el contexto de una guerra civil contra el rey británico que era el jefe de la Iglesia de Inglaterra. Charles I había seguido la política de su padre, James I, de perseguir a los puritanos en Inglaterra y a los presbiterianos en Escocia. Pero cuando la Iglesia de Inglaterra intentó imponer su adoración a los calvinoistas escoceses, respondieron firmando, en 1637, el Pacto Nacional Escocés, que abolió la forma episcopal anglicana de gobierno de la iglesia. Charles se encontró con una oposición tan fuerte en la Escocia de Knox que tuvo que pedir la elección de un Parlamento para recaudar hombres y recursos para continuar la guerra.

Pero para sorpresa y enojo del rey, la gente eligió un Parlamento con una mayoría de puritanos, que luego el rey disolvió, convocando a otra elección. El segundo parlamento, sin embargo, tenía un número aún mayor de puritanos. Cuando Charles ordenó que se disolviera, el Parlamento se negó, lo que obligó a Charles a reclutar un ejército para obligar a los miembros a

obedecerlo. Pronto el Parlamento pidió a los presbiterianos escoceses que se unieran a ellos. Su ejército, liderado por Oliver Cromwell, derrotó a Charles, quien fue decapitado en 1649. Se estableció la Commonwealth y, finalmente, Cromwell se convirtió en el Lord Protector de Inglaterra y Escocia. Cromwell gobernó desde 1653 hasta 1658. Pero con la muerte de Cromwell, no había nadie de su estatura para dirigir el Parlamento, y en 1660, Carlos II fue devuelto al trono de su padre.

Durante los más de cinco años de guerra civil, la Asamblea de Westminster buscó reformar la Iglesia de Inglaterra. Los delegados a la Asamblea incluyeron 121 ministros; todos, excepto dos, habían sido ordenados por un obispo en la Iglesia de Inglaterra. Comenzaron su obra en la Abadía de Westminster en Londres el 1 de julio de 1643. Después de abandonar el intento de revisar los Treinta y nueve artículos de religión, produjeron una nueva confesión, la Confesión de Fe de Westminster, completada en 1646. La confesión misma reconoce el derecho de los magistrados cristianos a convocar una asamblea religiosa como la Asamblea de Westminster: "Los magistrados pueden legalmente convocar a un sínodo de ministros y otras personas aptas para consultar y asesorar sobre religión". 158 La revisión estadounidense de la Confesión de Westminster, sin embargo, especifica que los líderes de la iglesia deben "nombrar tales asambleas".

Con respecto a la separación de la iglesia y el estado, la revisión estadounidense de la Confesión de Westminster avanzó hacia una mayor separación que la posición original de la Confesión de Westminster. Sin embargo, la confesión original afirmaba que "el Señor Jesús , como rey y jefe de su Iglesia, ha nombrado un gobierno en manos de oficiales de la Iglesia, distinto del magistrado civil". 159 Por lo tanto, el gobierno de la iglesia está separado de eso. del Estado. Además, la disciplina de la iglesia pertenece a los ministros: “A estos oficiales se les entregan las llaves del reino de los cielos”. 160Sin embargo, el texto original de la confesión afirmaba que "el magistrado civil" tenía que asegurar "que la unidad y la paz se conserven en la Iglesia, que la verdad de Dios se mantenga pura y completa, que todas las blasfemias y herejías sean suprimidas". 161 Los presbiterianos estadounidenses revisaron la confesión en este punto de la siguiente manera: "Es deber de los magistrados civiles proteger a la Iglesia de nuestro Señor común, sin dar preferencia a ninguna denominación de cristianos por encima del resto". La Confesión de Westminster se formó en el contexto de la Reforma magisterial, mientras que las revisiones estadounidenses reflejan el contexto de una nación joven que había desestablecido la religión a nivel federal.

Resistencia reformadora en los Países Bajos y otros países europeos

Muchos esfuerzos en la resistencia de base religiosa en la era de la Reforma ocurrieron en toda Europa en Inglaterra [162] , el Palatinado y las iglesias reformadas alemanas, [163] en Hungría y Polonia. [164] El calvinoismo holandés tuvo una larga lucha con la dominación española y la persecución católica romana. [165] Y el legado de Calvino se escuchó en la Apología de Guillermo de Orange en 1581 durante la revuelta de los Países Bajos contra el dominio español. [166]

Teorías de la resistencia católica romana

La tradición católica romana está profundamente comprometida con una estructura autoritaria. [167] Sin embargo, cuando los príncipes católicos se dieron cuenta de que estarían bajo los reyes protestantes, como en la Francia hugonota y la Inglaterra protestante, ellos también lucharon con argumentos para la resistencia. Los católicos reflejaron las teorías de los hugonotes cuando se cambiaron las mesas. [168]

Pero sus argumentos tenían un carácter distintivamente católico, ya que lucharon con el papel del Papa en la resistencia legítima a la realeza. El Papa podría ser un árbitro supranacional y neutral en los conflictos internacionales. [169] Además, ¿sobre qué base podría el papa deponer una regla? El cardenal Bellarmino razonó que como el papa era un líder religioso y no un magistrado, tenía que usar el poder indirecto para eliminar a un líder al otorgar licencias a los "magistrados inferiores" católicos o a los gobernantes católicos aledaños para derrocar a un tirano. [170] Otros argumentos incluyeron las violaciones de los monarcas de sus juramentos de coronación para proteger la fe católica [171] o la violación de promesas juradas. [172]

La ley de la naturaleza y la ley de Dios en la teoría política reformacional

Varios Reforma - la era de los escritores componen tratados sustanciales en los temas políticos que surgieron de los fuegos de controversias de la Reforma. Estas obras elevaron e integraron nociones de la ley de la naturaleza en conjunto con la ley de Dios. De este modo, sentaron las bases del pensamiento político occidental, proporcionando un plan para el gobierno que dio forma a las colonias protestantes en el Nuevo Mundo.

Samuel Rutherford: El Estado de Derecho

El tema principal de *Lex, Rex* es que toda autoridad legítima reside en la ley. [173] El rey es verdaderamente rey solo cuando se identifica con la ley. " *Rex est lex viva, animata, loquens lex* : El rey es una ley viva, que respira y habla". Es necesario porque la naturaleza humana evita la sumisión a la ley. Cuanto más personifica el rey la ley, más rey es; "En su distancia más remota de la ley y la razón, él es un tirano". [174]

Rutherford vio el origen del gobierno en Dios y en la iniciación de los sistemas políticos por parte del pueblo, independientemente de la forma. Aceptó de Mornay doble - pacto esquema de la *Vindiciae* : tres partes de la covenants- Dios, el gobernante, y las personas- y dos pactos, uno entre Dios y todo el mundo y el otro entre el gobernante y el pueblo. [175] Rutherford escribió,

> El Señor y el pueblo dan una corona por una y la misma acción. . . Ver a la gente lo convierte en un rey de convenio , y condicionalmente, así él gobierna de acuerdo con la ley de Dios, y la gente renuncia a su poder por su seguridad. . . . Es cierto que Dios otorga a un rey de la misma manera por el mismo acto del pueblo. [176]

Si el rey rompe el pacto con Dios, el pacto político se rompe, y el gobernante ya no es un rey legítimo. Entonces se presume que el pueblo no tiene rey. . . y. . . tener el poder en sí mismos, como si no hubieran designado ningún rey en absoluto ". [177] Según Rutherford, el pacto escrito de la Biblia rige sobre la ley natural si no hay un pacto escrito formal para el rey y el pueblo:

> Donde no hay pacto vocal o escrito. . . luego se entiende que las cosas que son justas y correctas según la ley de Dios y el gobierno de Dios al moldear al primer rey, regulan tanto al rey como a la gente, como si hubieran sido escritas; y aquí producimos nuestro pacto escrito, Deut. 17,15; Josh 1.8, 9; 2 Cron. 32,32 [*sic* ; 2 Cron. 31:21]. [178]

Rutherford reconoció la legítima resistencia popular, ya que, por injusticia, el magistrado abandona su cargo y pierde el derecho a la obediencia de los religiosos. Rutherford rechazó la idea de que las personas se rebelarían por infracciones menores, argumentando que la tiranía es obvia: "Las personas tienen un trono natural de política en su conciencia para advertir. . . contra el rey como tirano. . . . Donde la tiranía es más oscura. . . el rey mantiene la posesión; pero niego que la tiranía pueda ser oscura por mucho tiempo ". Sin

embargo, tanto el pueblo como el rey están obligados a cumplir un pacto, y el deber del rey es obligarlos a cumplir sus términos:" Cada uno puede obligar al otro a actuar mutuamente ". 179

El consentimiento mutuo en el pacto político entre el pueblo y el magistrado: John Althusius

John Altusio, una de Ginebra - entrenado alemán y autor de *Política metódicamente ESTABLECIDA* (*Politica methodice digesta* , 1603), vivían en los Países Bajos. 180 Su estudio propuso un plan de gobierno en el que habría una mayor cooperación entre los magistrados y las personas. 181 “el primer Se le ha llamado completa - cuerpo . Teoría política de la era moderna” 182 Altusio comenzó con una comunidad en la alianza entre sí:

> La política es el arte de *asociar a los* hombres con el propósito de establecer, cultivar y conservar la vida social entre ellos. De ahí que se le llame "simbióticos". El tema de la política es, por lo tanto, la asociación, en la cual los simbiontes se comprometen entre sí, mediante un pacto explícito o tácito, a *la comunicación mutua* de lo que sea útil y necesario para el ejercicio armonioso de la sociedad. vida. 183

La ley que debía gobernar esta comunidad era las Escrituras. Presentando la segunda edición, escribió,

> Utilizo con mayor frecuencia ejemplos de las Escrituras sagradas porque tiene a Dios u hombres piadosos como su autor, y porque considero que ninguna política desde el principio del mundo ha sido construida de manera más sabia y perfecta que la política de los judíos. Nos equivocamos, creo, cuando en circunstancias similares nos apartamos de ello. 184

Althusius llevó adelante la preocupación de los reformadores de que la ley del estado se basara en la ley de Dios:

> Esta regla, que es únicamente la voluntad de Dios para los hombres que se manifiesta en su ley, se llama ley en el sentido general de que es un precepto para hacer aquellas cosas que pertenecen a vivir una vida piadosa, santa, justa y adecuada. Es decir, se refiere a los deberes que se deben cumplir con respecto a Dios y al prójimo, y al amor de Dios y al prójimo. 185

La Autoridad y los Derechos de la Ley de la Naturaleza: John Bodin, Hugo Grotius, John Ponet

Otros importantes teóricos políticos incluyen a John Bodin, 186 Hugo Grotius,

187 y John Ponet. 188 John Bodin escribió *De la república* (1576). Habiendo vivido en Ginebra y en Francia, su pensamiento se dirigió hacia el absolutismo al tiempo que insistía en la importancia fundamental de la ley de la naturaleza y la ley de Dios. Creía que las diversas formas de gobierno reflejaban el carácter y las circunstancias de varias poblaciones en diferentes naciones. 189

La obra principal de Hugo Grotius fue el *Derecho de la Guerra y la Paz* (*De jure belli et pacis* , 1625). Muchos lo consideran el fundador del derecho internacional moderno. Generalmente arminiano en teología más que calvinoista, su concepción básica era que la ley natural es esencialmente la ley de Dios y tan divinamente establecida que ni siquiera Dios puede cambiarla. Es innata e inseparable de la naturaleza humana. La violación magistral de la ley de la naturaleza requiere desobediencia y puede llevar a la deposición o ejecución del gobernante. 190

John Ponet, el obispo de Winchester, fue el más radical. Su *tratado Shorte de Politike Power* (1556) buscó establecer el derecho al tiranicidio. Escribió en el contexto de su vuelo para la seguridad de "Bloody Mary" - Mary Tudor de Inglaterra. 191 Razonó de la ley de la naturaleza y las Escrituras que los pueblos perseguidos tienen la autoridad de remover y juzgar a sus perseguidores. 192

La teología y la política americanas después de la reforma

Al concluir nuestro estudio de la relación entre la iglesia y el estado en la era de la Reforma, debemos reconocer que los conceptos teológicos de esta era siguen siendo parte de nuestro discurso teológico. Se escuchan ecos de la Reforma en las discusiones sobre la soberanía de las esferas, 193 dos reinos, 194 y el equilibrio apropiado entre el activismo político y social en la iglesia. 195

Después de la Reforma y aprovechando sus contribuciones y luchas, los teóricos políticos, filósofos y teólogos hicieron avances en las áreas importantes de la libertad religiosa y la libertad de conciencia. 196 Así, se ha debatido, ¿es la libertad estadounidense el fruto de la Reforma? 197 Esto ha generado discusiones sobre el pluralismo de principios, 198 teonomía, 199 confesionalismo nacional, 200 y la tesis de la "América cristiana". 201 El historiador católico E. Jarry enfatiza que “en el ámbito *político* , las ideas calvinoistas están en el origen de la revolución, que desde el siglo XVIII

hasta el siglo XIX dio origen y crecimiento a las democracias parlamentarias deAnglo - sajona . Tipo” [202] Kingdon observa,

> Las teorías de resistencia constitucional del período de la Reforma persistieron durante siglos. Ellos fueron adaptados para su uso importante en la XVII - siglo Alemania (por ejemplo, Altusio) e Inglaterra (por ejemplo, John Locke). Versiones de ellos ayudaron a apoyar las revoluciones estadounidenses y francesas del siglo XVIII. Rastros de ellos perduran hasta el presente. [203]

Ya sea que uno esté de acuerdo con ellos o no, los eruditos eminentes, como ha observado J. Marcellus Kik, han atribuido la fundación de Estados Unidos al Reformador de Ginebra:

> El historiador alemán Leopold von Ranke: "John Calvino fue el fundador virtual de América".
>
> El historiador estadounidense George Bancroft: “El que no honrará la memoria y respetará la influencia de Calvino, sabe muy poco del origen de la libertad estadounidense. . . . "El genio de Calvino infundió elementos perdurables en las instituciones de Ginebra y lo convirtió para el mundo moderno en la fortaleza inexpugnable de la libertad popular, en la semilla fértil de la democracia".
>
> El historiador de la iglesia Philip Schaff: "Los principios de la República de los Estados Unidos se pueden rastrear a través del vínculo intermedio del puritanismo con el calvinoismo, que, con todo su rigor teológico, ha sido el principal educador de carácter masculino y promotor de la libertad constitucional en tiempos modernos. ” [204]

Más recientemente, John Witte Jr. ha demostrado cómo la lucha de la Reforma Calvinoista con los derechos humanos en términos de la ley y la religión influyó en Europa y, finalmente, en Estados Unidos. [205] No es insignificante que el único clérigo que firmó la Declaración de Independencia, John Witherspoon, fue un clérigo presbiteriano y descendiente directo de John Knox. [206]

Conclusión

La Reforma dio forma profunda y permanente al debate sobre la relación de

la iglesia y el estado. Al basarse en un antiguo legado cristiano de cómo interactúan las dos instituciones, en una época de cambios volátiles, la Reforma legó ideas y teorías a las generaciones posteriores en Occidente que continúan en todo el mundo hasta hoy.

Además, hay un valor duradero para las ideas políticas de Calvino. [207] Un ejemplo importante de un pensador reformista que influyó en el gobierno europeo y estadounidense fue el teólogocalvinoista - estadista Abraham Kuyper. [208] Sin embargo, se puede lamentar la falta de apreciación contemporánea de los fundamentos históricos de los derechos humanos, incluidas las contribuciones hechas por la tradición protestante:

> Hoy en día, el pensamiento moderno de los derechos humanos. . . En gran parte se mantiene desprovisto de conexión a tierra crítica. . . . Las grandes narraciones teológicas de la Reforma protestante también son invisibles en las declaraciones de derechos humanos y las convenciones de las últimas décadas. . . . Se requiere un nuevo fundamento crítico para los derechos humanos si la tradición entera es no explotar en decenas de deseos subjetivos en conflicto que no tienen una autoridad real y, en realidad, nunca se pueden implementar. [209]

De hecho, Witte hace la polémica afirmación,

> Las normas de derechos humanos necesitan narrativas religiosas para fundamentarlas críticamente. . . . La religión es una condición imposible de erradicar de las vidas humanas y las comunidades humanas. . . . Por lo tanto, las religiones deben considerarse aliados indispensables en la lucha moderna por los derechos humanos. Excluirlos de la lucha es imposible, por cierto catastrófico. [210]

Con las concesiones históricas apropiadas, los reformadores habrían estado de acuerdo.

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Althusius, Johannes. *Politica Methodice Digesta de Johannes Althusius* . Editado por Carl J. Friedrich. 3ª ed. 1614. Reimpresión, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932.

Baylor, Michael G., ed. *La reforma radical* . Los textos de Cambridge en la historia del pensamiento político. Nueva York: Cambridge University Press, 1991.

Bromiley, G. W., ed. *Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas.* Biblioteca de clásicos cristianos 24. Filadelfia:

Westminster, 1953.

Bullinger, Henry. “Del Testamento Único y Eterno o del Pacto de Dios: Una breve exposición”. En *Tu Palabra sigue siendo verdad: Escritos esenciales sobre la Doctrina de las Escrituras desde la Reforma hasta hoy* . Traducido por Peter A. Lillback. Editado por Peter A. Lillback y Richard B. Gaffin Jr. Phillipsburg, NJ: P&R, 2013.

Calvino, John. *Comentario de Calvino sobre "De Clementia" de Séneca.* Traducido y editado por Ford Lewis Battles y André Malan Hugo. Serie de textos del Renacimiento 3. Leiden: Brill, 1969.

——— -. *Institutos de la religión cristiana* . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

Du Plessis - Mornay, Philippe o Hubert Languet. *Una defensa de la libertad contra los tiranos: una traducción de "Vindiciae contra Tyrannos "*. Editado por Harold J. Laski. 1924. Reimpresión, Gloucester, MA: Peter Smith, 1963.

Grocio, Hugo. *Los derechos de la guerra y la paz* . Editado por Richard Tuck de la edición de Jean Barbeyrac. 3 vols. Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2005. Publicado originalmente como *De jure belli ac pacis libri tres* (1625).

Kingdon, Robert M. *El pensamiento político de Peter Martyr Vermigli: Textos y comentarios seleccionados* . Travaux d'humanisme et Renaissance 178. Ginebra: Droz, 1980.

O'Donovan, Oliver y Joan Lockwood O'Donovan, eds. *De Ireneo a Grocio: Libro de consulta sobre el pensamiento político cristiano, 100-1625* . Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999.

Pauck, Wilhelm, ed. *Melanchthon y Bucer* . Biblioteca de clásicos cristianos 19. Filadelfia: Westminster, 1969.

Rutherford, Samuel. *Lex, Rex, o la Ley y el Príncipe* . 1644. Reimpresión, Harrisonburg, VA: Sprinkle Publications, 1982.

Schaff, Philip, ed. *Los credos de la cristiandad* . Revisado por David S. Schaff. 3 vols. 1931. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1990.

Spinka, Matthew, ed. *Defensores de la reforma: de Wyclif a Erasmus* . Biblioteca de Clásicos Cristianos 14. Londres: SCM, 1953.

Zwingli, Huldrych. "El Pastor". En Huldrych Zwingli. *Escritos* . Vol. 2, *En busca de la verdadera religión* . Traducido por H. Wayne Pipkin. Allison Park, PA: Pickwick, 1984.

Fuentes secundarias

Allen, John William. *Una historia del pensamiento político en el siglo XVI* . 1928. Reimpresión, Londres: Methuen, 1977.

Burns, J. H., ed. *La historia de Cambridge del pensamiento político, 1450–*

1700 . Con la asistencia de Mark Goldie. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Carlyle, R. W., y A. J. Carlyle. *Historia de la teoría política medieval en occidente* . 6 vols. Edimburgo: William Blackwood and Sons, 1962.

Elazar, Daniel J., y John Kincaid, eds. *La conexión del pacto: de la teología federal al federalismo moderno* . Lanham, MD: Lexington Books, 2000.

Figgis, John N. *Estudios del pensamiento político desde Gerson hasta Grocio, 1414–1625* . 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1931.

Caza, George L., ed. *El calvinoismo y el orden político* . Filadelfia: Westminster, 1965.

Kik, J. Marcellus. *Iglesia y estado: la historia de dos reinos* . Nueva York: Nelson, 1963.

Kingdon, Robert M. "La teoría de la resistencia". En *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* , editado por Hans J. Hillerbrand, 3: 423–25. Oxford: Oxford University Press, 1996.

McNeill, John T. "Calvinoismo y política europea en perspectiva histórica". En *Calvinoismo y el orden político* , editado por George L. Hunt, 11–22. Filadelfia: Westminster, 1965.

Raitt, Jill. "Bèze, Théodore de". En *The Oxford Encyclopedia of the Reformation* , editado por Hans J. Hillerbrand, 1: 149–51. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Skinner, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno* . 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

Williams, George Huntston. *La reforma radical* . Ensayos y estudios del siglo XVI 15. Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992.

Witte, John, Jr. *La Reforma de los Derechos: Ley, Religión y Derechos Humanos en el Calvinoismo Moderno Temprano* . Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

——— -. *La religión y el experimento constitucional estadounidense: derechos y libertades esenciales* . Boulder, CO: Westview, 2000.

---

1 . J. H. Burns, ed., *La historia de Cambridge del pensamiento político, 1450–1700* , con la asistencia de Mark Goldie (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 159–253; Quentin Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* , 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978); Jean Touchard y otros, *Histoire des idées politiques* (París: Presses Universitaires de France, 1959).

2 . John T. McNeill, "Calvinoismo y política europea en perspectiva histórica", en *Calvinoismo y el orden político* , ed. George L. Hunt (Filadelfia: Westminster, 1965), 11.

3 . Para obtener encuestas útiles sobre la comprensión reformada de los problemas de la iglesia y el estado, vea Paul Wells, "Le Dieu créateur et la politique (Romains 13.1–7)", "L'État et l'Église dans la perspectiva de la théologie reformée" y " Le calvinisme et la liberté politique ", en *ocasiones especiales, favorables o no: Positions et propositions évangéliques* (Aix-en-Provence: Kerygma, 2014), 56–66, 247–67, 450–64.

4 . Robert D. Linder, "Iglesia y Estado", en el *Diccionario Evangélico de Teología* , ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids, MI: Baker, 1984), 233–38.

5 . John Eidsmoe, *Fundación Histórica y Teológica del Derecho* , 3 vols. (Powder Springs, GA: Tolle Lege, 2011).

6 . John Frame, "Hacia una teología del estado", *WTJ* 51, no. 2 (1989): 199–226; Richard John Neuhaus, *La plaza pública desnuda: religión y democracia en América* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984).

7 . Jacques Ellul, *Historia de las instituciones* (París: Presses Universitaires de France, 1956); Gary Scott Smith, editor, *Dios y la política: cuatro puntos de vista sobre la reforma del gobierno civil: teonomía, pluralismo de principios, América cristiana, confesionalismo nacional* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1989); Derek H. Davis, editor, *The Oxford Handbook of Church and State en los Estados Unidos* (Nueva York: Oxford University Press, 2010).

8 . Robert L. Cord, *Separación de Iglesia y Estado: Hecho histórico y ficción actual* (Nueva York: Lambeth, 1982); Linder, "Iglesia y Estado", 233–38; John Witte Jr., *La reforma de los derechos: derecho, religión y derechos humanos en el calvinoismo moderno temprano* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

9 . Peter J. Leithart, revisión de *El deseo de las naciones: redescubriendo las raíces de la teología política* , por Oliver O'Donovan, *WTJ* 63, no. 1 (2001): 209-11.

10 . P. C. Kemeny, ed., *Iglesia, Estado y Justicia Pública: Cinco puntos de vista* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2007); Oliver O'Donovan y Joan Lockwood O'Donovan, editores., *De Ireneo a Grocio: Libro de consulta sobre el pensamiento político cristiano, 100–1625* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999); James W. Skillen, "Gobierno", en Elwell, *Evangelical Dictionary of Theology,* 477–79.

11 . Richard Bauckham, *La Biblia en la política: cómo leer la Biblia políticamente* (Louisville: Westminster John Knox, 1989); John Eidsmoe, El *cristianismo y la Constitución: La fe de nuestros padres fundadores* (Grand Rapids, MI: Baker, 1987); Eidsmoe, *Dios y César: fe bíblica y acción política*(Westchester, IL: Crossway, 1984).

12 . John N. Figgis, *Estudios del pensamiento político desde Gerson hasta Grocio, 1414–1625* , 2ª ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1931); R. W. Carlyle y A. J. Carlyle, *Historia de la teoría política medieval en Occidente* , 6 vols. (Edimburgo: William Blackwood and Sons, 1962).

13 . *Encyclopedia Britannica* , 11ª ed., 10: 297–302, sv, "Feudalismo".

14 . Ibid., Sv, "sacramento".

15 . Carlyle y Carlyle, *teoría política medieval* .

16 . Heinrich Geffcken, *Iglesia y Estado: sus relaciones históricamente desarrolladas* , trad. Edward F. Taylor (Londres: Longmans, 1877), 1: 177.

17 . Figgis, *Estudios del Pensamiento Político* , 6.

18 . Cf. Otto Gierke, *Teorías políticas de la Edad Media* , trad. Frederic W. Maitland (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), 187n306.

19 . Cf. Agustín, *Respuesta a Fausto* 19.11, NPNF, 1 ° ser., Vol. 4, ed. Philip Schaff (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), 243; *PL* 42: 355.

20 . Cf. Agustín, "Carta 138 (412 dC): A Marcellinus", 2.15, NPNF, 1er. Ser, vol. 1, 486; *PL* 33: 531–32; y Agustín, *De civitate Dei* 2.19, NPNF, 1 ° ser., vol. 2, 33–34; *PL* 41: 64–65.

21 . Norman Hepburn Baynes, *Las ideas políticas de "De civitate Dei" de San Agustín* (Londres: Bell, 1936), 12–13.

22 . Cf. Fritz Kern, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter* , ed. Rudolf Buchner (Darmstadt: Wissenschaftliche Gesellschaft, 1967), 334n399.

23 . Derk Visser, "Discurso y doctrina: el concepto de alianza en la Edad Media", en *Calvino y el Estado: documentos y respuestas presentados en los coloquios séptimo y octavo sobre Calvino y Calvino Studies, patrocinado por la Sociedad de Estudios Calvino* , ed. Peter De Klerk (Grand Rapids, MI: Calvino Studies Society, 1993), 1-14.

24 . Carlyle y Carlyle, *Teoría política medieval,* 1: 242–43. Cf. Figgis, *Estudios del pensamiento político* , 197n12.

25 . Carlyle y Carlyle, *Teoría política medieval,* 3: 164–67; 4: 188–210, 232–33; 5: 99-101.

26 . A. J. Black, "Las ideas políticas del conciliarismo y el papalismo, 1430–1450", *JEH* 20, no. 1 (1969): 45-65; John T. McNeill, "La aparición del conciliarismo", en *Ensayos medievales e historiográficos en honor de James Westfall Thompson* , ed. James L. Cate y Eugene N. Anderson (Chicago: University of Chicago Press, 1938), 269–301; Brian Tierney, "Una teoría conciliar del siglo trece", *CHR* 36, no. 4 (1951): 415-40; Michael J. Wilks, *El problema de la soberanía en la Edad Media: La monarquía papal con Augusto Triumphus y los publicistas* , Estudios de Cambridge en la vida y el pensamiento medievales, ns, 9 (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

27 . Cf. Brian Tierney, *Orígenes de la infalibilidad papal, 1150–1350: Un estudio sobre los conceptos de infalibilidad, soberanía y tradición en la Edad Media* , Estudios sobre la historia del pensamiento cristiano 6 (Leiden: Brill, 1972), 50. Ver también Tierney. , "Papa y concilio: Algunos nuevos textos decretistas", *Estudios medievales* 19 (1957): 204; cf. Carlyle y Carlyle, *Teoría Política Medieval* , 4: 352; y Wilks, *Soberanía* , 499–506.

28 . Oliver J. Thatcher y Edgar H. McNeal, *un libro de referencia para la historia medieval: documentos seleccionados que ilustran la historia de Europa en la Edad Media* (Nueva York: Scribner, 1905), 331–32.

29 . Cf. Earle E. Cairns, El *cristianismo a través de los siglos: una historia de la iglesia cristiana* , rev. ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1977), 281–82.

30 . Hans Margull, ed., *Los Concilios de la Iglesia: Historia y Análisis* , trad. Walter F. Bense (Filadelfia: Fortaleza, 1966); John Dillenberger, ed., *Martin Lutero* (Nueva York: Anchor, 1961), 43–44.

31 . Marsilio de Padua, *El Defensor de la Paz* , vol. 2, *El Defensor Pacis* , ed. y trans. Alan Gewirth, Registros de civilización, fuentes y estudios 46 (Nueva York: Columbia University Press, 1951–1956), 2: 27–28, 87–89, 113–52; Thatcher y McNeal, *Libro de origen de la historia medieval* , 318–24.

32 . Bernd Moeller, *Ciudades imperiales y la reforma: tres ensayos* , ed. y trans. H. C. Erik Midelfort y Mark U. Edwards Jr. (Filadelfia: Fortress, 1972), 90-103.

33 . George Huntston Williams, *The Radical Reformation* , Sixteenth Century Ensayos y estudios 15 (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992), 50–77.

34 . Jürgen Moltmann, "Föderaltheologie", en *Lexikon für Theologie und Kirche* (Freiburg: Herder, 1995), 4: 190.

35 . Leonard J. Trinterud, "Los orígenes del puritanismo", *CH* 20, no. 1 (1951): 41.

36 . S. A. Burrell, "La idea del pacto como símbolo revolucionario: Escocia, 1596–1637", *CH* 29 (1958): 338–50; J. F. Maclear, "Samuel Rutherford: La ley y el rey", en Hunt, *Calvinoism and the Political Order* , 69–70.

37 . Gottlob Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus vornehmlich bei Johannes Cocceius* (Gutersloh: Bertelsmann, 1923), 49n1, 62n4, 78n2.

38 . Lowell H. Zuck, "Revolución anabaptista a través de la Alianza en XVI - siglo Continental protestantismo" (PhD Tesis, Universidad de Yale, 1954.).

39 . George R. Potter, *Zwingli* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), 58.

40 . Williams, *Reforma radical* , 60–63, 74, 77.

41 . Martin Greschat, "Der Bundesgedanke in the Theologie des späten Mittelalters", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 81 (1970): 46–48.

42 . Takashi Shogimen, "La eclesiología y el pensamiento político de Wyclif", en *Un compañero de John Wyclif: Teólogo de la Edad Media* , ed. Ian Christopher Levy, Compañeros de Brill a la Tradición Cristiana 4 (Leiden: Brill, 2006), 199–240; Lowrie John Daly, *La teoría política de John Wyclif*(Chicago: Loyola University Press, 1962).

43 . Jan Hus, *La Iglesia* , trad. David S. Schaff (1915; repr., Westport, CT: Greenwood, 1974); Original latino en Harrison S. Thomson, ed. *Tractatus de ecclesia* , Estudios y Textos en Pensamiento Medieval (Boulder: University of Colorado Press, 1956). Ver también H. B. Workman y R. M. Pope, eds., *The Letters of John Hus* (Londres: Hodder y Stoughton, 1904); Thomas A. Fudge, "La teología husita y la ley de Dios", en *The Cambridge Companion to Reformation Theology* , ed. David Bagchi y David C. Steinmetz (Nueva York: Cambridge University Press, 2004), 22–27; Fudge, *Jan Hus: Revolución religiosa y social en Bohemia* , Biblioteca Internacional de Estudios Históricos 73 (Nueva York: I. B. Tauris, 2010).

44 . Girolamo Savonarola, *Libertad y Tiranía en el Gobierno* [sic] *de Hombres* , trad. C. M. Flumiani (Albuquerque, NM: American Classical College Press, 1982); Savonarola, *Escritos Seleccionados de Girolamo Savonarola: Religión y Política, 1490–1498* , trad. y ed. Anne Borelli y Maria Pastore Passaro (New Haven, CT: Prensa de la Universidad de Yale, 2006); Stefano Dall'Aglio, *Savonarola y Savonarolism* , trans. John Gagné (Toronto: Centro de Reforma y Estudios del Renacimiento, 2010); Donald Weinstein, *Savonarola: El ascenso y la caída de un profeta del Renacimiento* (New Haven, CT: Yale University Press, 2011).

45 . F. J. C. Hearnshaw, *Las ideas sociales y políticas de algunos grandes pensadores del Renacimiento y la Reforma* (Nueva York: Barnes & Noble, 1942); Paul Oskar Kristeller, *El pensamiento del Renacimiento: las cepas clásica, escolástica y humanística* (Nueva York: Harper y Row, 1961).

46 . Niccolò Machiavelli, *El príncipe y los discursos* (Nueva York: Modern Library, 1940).

47 . McNeill, "El calvinoismo y la política europea", 12.

48 . Figgis, *Estudios del Pensamiento Político* , 46. Cf. Carlyle y Carlyle, *Teoría Política Medieval* ; J. H. Burns, ed., *La historia de Cambridge del pensamiento político medieval, c. 350 – c. 1450* (Nueva York: Cambridge University Press, 1988), 46.

49 . Para obtener recursos sobre los puntos de vista de Lutero y el luterano sobre la iglesia y el estado, vea Jonathon David Beeke, "Los dos reinos de Martin Lutero, la ley y el Evangelio, y la orden creada: ¿hubo un momento en que los dos reinos no estaban?", *WTJ* 73, no. 2 (2011): 191-214; Frédéric Hartweg, "Autorité temporelle et droit de résistance: permanence et évolution chez Martin Lutero", y Luise Schorne - Schütte (trans. Jean Clédière), "Lutero et la politique", en *Lutero et la Réforme, 1525–1555: Le temps De la consolidación religiosa y política* , ed. Jean - Paul Cahn y Gérard Schneilin (París: Éditions du temps, 2001), 133–50, 162–70; Nicolaus von Amsdorff,*Bekentnis Unterricht vnd vermanung der Pfarrhern vnd Prediger der Christlichen Kirchen zu Magdeburgk: Anno 1550. Den 13. Aprilis* . Magdeburgk: Lotther, [1550]; John W. Allen, *Una historia del pensamiento político en el siglo XVI* (1928; repr., Londres: Methuen, 1977), 15–34; James M. Estes, "El papel de los magistrados piadosos en la Iglesia: Melanchthon como intérprete y colaborador de Lutero", *CH* 67, no. 3 (1998): 463–83; Lewis W. Spitz y Wenzel Lohff, eds., *Discord, Dialogue, and Concord: Estudios en la Fórmula de la Concordia de la Reforma Luterana* (Filadelfia: Fortress, 1977).

50 . Skinner, *Fundamentos* , 2: 3–4.

51 . Ibid., 2: 10–11.

52 . Ibid., 2:14.

53 . Gewirth, *El Defensor de la Paz* , vol. 1, *Marsilio de Padua y la filosofía política medieval* , 303.

54 . Cf. Martín Lutero, *tres tratados* , 2ª ed. (Filadelfia: Fortaleza, 1970).

55 . Ver Skinner, *Foundations* , 2: 9–18, y Witte, *Reformation of Rights* , 218. Después de la Guerra de los Campesinos, Lutero escribió la siguiente obra con el título revelador de *Contra el robo y asesinato de hordas de campesinos* (1525), *LW* 46. : 45–55.

56 . Cf. Carlyle y Carlyle, *Teoría política medieval* , 6: 272–87; Ernst Troeltsch, *La enseñanza social de las iglesias cristianas* , trad. Olive Wyon (Londres: Allen y Unwin, 1961), 2: 352n252.

57 . Williams, *Reforma Radical* ; Allen, *Historia del pensamiento político* .

58 . Allen, *Historia del pensamiento político* ; William A. Mueller, *Iglesia y Estado en Lutero y Calvino: Un estudio comparativo* (Nashville: Broadman, 1954).

59 . Philip Schaff, *Los credos de la cristiandad: con una historia y notas críticas,* 3 vols. (1877; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1990).

60 . John T. McNeill, "John Calvino sobre el gobierno civil", en Hunt, *Calvinoism and the Political Order* , 31.

61 . Allen, *Historia del pensamiento político* , 49–72; "La Confesión de Schleitheim (1527)" y "La Confesión de Dordrecht (1632)", en *Las doctrinas de los menonitas,* ed. John Christian Wenger (Scottdale, PA: Mennonite Publishing House, 1950), 69–74, 75–85; Arnold Snyder, *Anabaptist History and Theology: An Introduction* (Kitchener, ON: Pandora, 1995); James M. Stayer, los *anabaptistas y la espada* (Lawrence, KS: Coronado, 1972); John D. Roth y James M. Stayer, eds., *Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521–1700* , Brill's Companions to the Christian Tradition 6 (Leiden: Brill, 2007).

62 . William R. Estep, *Revolución dentro de la revolución: la primera enmienda en el contexto histórico, 1612–1789* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1990).

63 . Allen, *Historia del pensamiento político* , 11.

64 . William Cunningham, *Discusiones sobre los Principios de la Iglesia: Popish, Erastian y Presbyterian* (Edimburgo: T. & T. Clark, 1863); Robert C. Walton, *Theocracy de Zwingli* (Toronto: Toronto University Press, 1967).

65 . André Biéler, *El humanismo social de Calvino* , trad. Paul T. Fuhrmann (Richmond, VA: John Knox, 1964); Quirinus Breen, *John Calvino: Un estudio sobre el humanismo francés* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1931); David W. Hall, "Calvino sobre el gobierno humano y el estado", en *Una guía teológica de los institutos de Calvino: ensayos y análisis* , ed. David W. Hall y Peter A. Lillback, Calvino 500 Series (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 411–40; Peter A. Lillback, *The Binding de Dios: El papel de Calvino en el desarrollo de la Teología del Pacto* , Textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, 2001); John T. McNeill,*John Calvino sobre Dios y el deber político* , 2ª ed., The Library of Liberal Arts 23 (Nueva York: Liberal Arts Press, 1956); Willem Nijenhuis, "Los límites de la desobediencia civil de Calvino Últimos - Conocido Sermones: desarrollo de sus ideas sobre el derecho a la resistencia civil", en *Ecclesia Reformata: Estudios sobre la Reforma* (Nueva York: Brill, 1994), 2: 73-97 ; W. Stanford Reid, ed., *John Calvino: Su influencia en el mundo occidental* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1982); Sheldon S. Wolin, "Calvino y la reforma: la educación política del protestantismo", *APSR* 51, no. 2 (1957): 428-53.

66 . McNeill, "John Calvino sobre el gobierno civil", 41–42.

67 . *Melanchthon y Bucer* , ed. Wilhelm Pauck, LCC 19 (Filadelfia: Westminster, 1969); Willem van 't Spijker, "El reino de Cristo según Bucer y Calvino", en De Klerk, *Calvino y el Estado* , 109–32; Martin Greschat, "La relación entre la iglesia y la comunidad civil en el trabajo de reforma de Bucer", y Willem van 't Spijker, "La influencia de Bucer en Calvino: Iglesia y comunidad", en *Martin Bucer: Reforming Church and Community* , ed. David F. Wright (Nueva York: Cambridge University Press, 1970), 17–31, 32–44; Hans Baron, "El republicanismo calvinoista y sus raíces históricas", *CH* 8, no. 1 (1939): 30–42.

68 . Para estos aspectos del ministerio y la vida de Calvino en relación con Ginebra, ver, por ejemplo, T. H. L. Parker, *John Calvino: A Biography* (1975; repr., Louisville: Westminster John Knox, 2006), 90, 108-11.

69 . Williams, *Reforma radical* , 553–74.

70 . Ibid., 288-313. Esta confesión dio lugar a respuestas tanto de Zwingli como de Calvino. Para el texto de la confesión, véase Michael G. Baylor, editor, *La reforma radical* , Textos de Cambridge en la historia del pensamiento político (Nueva York: Cambridge University Press, 1991), 172–80.

71 . Baylor, *La Reforma Radical* , 178.

72 . Williams, *Reforma radical* , 294.

73 . Aristóteles, *Política* 4.6.3; Platón, *República* 8.2; cf. Calvino, *Institutos* , 4.20.8; McNeill, "John Calvino sobre el gobierno civil", 37.

74 . F. Edward Cranz, "El desarrollo de las ideas de Agustín sobre la sociedad antes de la controversia donatista", *HTR* 47, no. 4 (1954): 255-316; Thomas M. Garrett, "San Agustín y la naturaleza de la sociedad, " *The New Scholasticism* 30, no. 1 (1956): 16-36; Baynes, *ideas políticas de san agustín* .

75 . F. F. Bruce, "Rinda a César", en *Jesús y la política de su día* , ed. Ernst Bammel y C. F. D. Moule (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 249–63; C. E. B. Cranfield, "La responsabilidad política del cristiano según el Nuevo Testamento", *SJT* 15, no. 2 (1962): 176–92; Oscar Cullmann, *El estado en el Nuevo Testamento* (Nueva York: Scribner, 1956).

76 . Desiderius Erasmus, *La educación de un príncipe cristiano* (Nueva York: Columbia University Press, 1936).

77 . Ver Lillback, *Encuadernación de Dios* , 81–109.

78 . Huldrych Zwingli, "Del bautismo", en *Zwingli y Bullinger: Traducciones seleccionadas con presentaciones y notas* , ed. G. W. Bromiley, LCC 24 (Filadelfia: Westminster, 1953), 131; *ZSW* 4: 218.

79 . Huldrych Zwingli, "El Pastor", en Zwingli, *Escritos* , vol. 2, *En busca de la verdadera religión* , trad. H. Wayne Pipkin (Allison Park, PA: Pickwick, 1984), 102; *Der Hirt* , en *ZSW* 3:36.

80 . J. Wayne Baker, "El pacto y la comunidad en el pensamiento de Heinrich Bullinger", en *La conexión del pacto: de la teología federal al federalismo moderno* , ed. Daniel J. Elazar y John Kincaid (Lanham, MD: Lexington Books, 2000), 18–20.

81 . Baker, "Pacto y comunidad", 22-23.

82 . Ibid., 23.

83 . John Patrick Donnelly, "Ética política de Peter Martyr Vermigli", Robert M. Kingdon, "Peter Martyr Vermigli sobre la disciplina de la Iglesia", y Giulio Orazio Bravi, "Über Die Intellektuellen Wurzeln Des Republikanismus von Petrus Martyr Vermigli," en *Peter Martyr Vermigli , Republicanismo, reforma* , ed. Emidio Campi, Frank A. James III y Peter Opitz, Travaux d'humanisme et Renaissance 365 (Ginebra: Droz, 2002), 60–65, 67–76, 119–41. Estos ensayos proporcionan información valiosa sobre las ideas de Vermigli sobre la guerra, la disciplina de la iglesia y el pensamiento republicano.

84 . Robert M. Kingdon, *El pensamiento político de Peter Martyr Vermigli: Textos y comentarios seleccionados* , Travaux d'humanisme et Renaissance 178 (Ginebra: Droz, 1980), VII.

85 . Ibid., VII.

86 . Torrance Kirby, "Teología política: El príncipe de Dios", en *Un compañero de Peter Martyr Vermigli* , ed. Torrance Kirby, Emidio Campi y Frank A. James III, Compañeros de Brill a la tradición cristiana 16 (Leiden: Brill, 2009), 409–10.

87 . Caza, *calvinoísmo y orden político* ; David W. Hall, *The Genevan Reformation and the American Founding* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003); Douglas F. Kelly, *La aparición de la libertad en el mundo moderno: la influencia de Calvino en cinco gobiernos de los siglos XVI al XVIII* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1992); Dominique A. Troilo, "La obra de Pierre Viret: Le problème des sources", *BSHPF* 144 (1998): 759–90.

88 . McNeill, "John Calvino sobre el gobierno civil", 24.

89 . Cf. Calvino en Ezequiel. 17: 9, en *los comentarios de Calvino* (1844–1856; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1979), 12: 202–3; *CO* 40: 413.

90 . Cf. John Major, “Una disputa de la autoridad de un consejo: ¿está sujeto el Papa a la corrección fraterna por parte de un consejo general? (1529), en *Defensores de la reforma: de Wyclif a Erasmus* , ed. Matthew Spinka, LCC 14 (Londres: SCM, 1953), 175. En este pasaje, Major afirmó que la Universidad de París había ocupado el cargo conciliarista desde el Concilio de Constanza.

91 . "El gobierno civil tiene su fin designado, mientras vivamos entre los hombres, para apreciar y proteger la adoración externa de Dios, para defender la sana doctrina de la piedad y la posición de la iglesia, para ajustar nuestra vida a la sociedad de los hombres, para formar nuestro comportamiento social a la justicia civil, para reconciliarnos unos con otros, y para promover la paz y la tranquilidad en general ". Calvino, *Institutos* , 4.20.2.

92 . Jeong Koo Jeon, "Calvino y los dos reinos: la filosofía política de Calvino a la luz de la discusión contemporánea", *WTJ* 72, no. 2 (2010): 299-320; John T. McNeill, *La historia y el carácter del calvinoismo* (Nueva York: Oxford University Press, 1954); Reid, *John Calvino: Su Influencia* ; McNeill, *John Calvino sobre Dios y el deber político* ; Jean - Marc Berthoud, *Pierre Viret: Un gigante olvidado de la reforma: la apologética, la ética y la economía de la Biblia* (Tallahassee, FL: Zurich, 2010); Robert D. Linder, "John Calvino, Pierre Viret y el Estado", en De Klerk, *Calvino y el Estado* , 171–85; Menna Prestwich, ed.,*Calvinoismo internacional: 1541–1715* (Oxford: Clarendon, 1985).

93 . Citado en McNeill, "John Calvino sobre el gobierno civil", 37. Cf. McNeill, "El elemento democrático en el pensamiento de Calvino", *CH* 18, no. 3 (1949): 153–71.

94 . Robert Dean Linder, *Las ideas políticas de Pierre Viret* , Travaux d'humanisme et Renaissance 64 (Ginebra: Droz, 1964), 83–84.

95 . Robert M. Kingdon, “Eclesiología: exégesis y disciplina”, en Kirby, Campi y James, *un compañero de Peter Martyr Vermigli* , 382–85.

96 . Huldrych Zwingli, *Una exposición de la fe* , en *Zwingli y Bullinger* , 239–79; Pamela Biel, *Porteros en la Casa de la Justicia: Heinrich Bullinger y el Clero de Zurich, 1535–1575* , Zürcher Beiträge zur Reformationsgeschichte 15 (Berna: Peter Lang, 1991); Charles S. McCoy y J. Wayne Baker, *fuente del federalismo: Heinrich Bullinger y la tradición de alianza* (Louisville: Westminster John Knox, 1991); Jan Rohls, *Confesiones reformadas: Teología de Zurich a Barmen* , trad. John Hoffmeyer, Columbia Series en Teología Reformada (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 254–64; Andries Raath y Shaun de Freitas, "Teológico- PolíticoFederalismo: la oficina de la magistratura y el legado de Heinrich Bullinger (1504–1575), ” *WTJ* 63, no. 2 (2001): 285-304; Heinrich Bullinger, *Las décadas de Henry Bullinger* , ed. Thomas Harding (1849–1852; repr., Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2004); Baker, "Pacto y comunidad", 15-29.

97 . J. Wayne Baker, "Bullinger, Heinrich", *OER* 1: 228.

98 . Panadero, "Pacto y Comunidad", 20.

99 . Calvino, *Institutos* , 4.8.15. La versión francesa dice, "au consistoire qui estoit establi entrei iuifs". *CO* 4: 740.

100 . Baker, "Bullinger", *REA* 1: 229.

101 . Jill Raitt, "Bèze, Théodore de", *OER* 1: 149–50.

102 . Baker, "Bullinger", *REA* 1: 229. Teodoro Beza, no Calvino, respondió por escrito a Castellio. Mientras Castellio defendía la libertad religiosa, Beza en sus *Tratados sobre la autoridad de los magistrados en el castigo de los herejes* (1554) anticipó sus opiniones posteriores sobre la resistencia a los magistrados; ver Robert M. Kingdon, "Los idéeses politiques de Bèze d'après son *Traitté de l'authorité de magistrat in la punition des hérétiques* ", *Bibliothèque d'Humanisme and Renaissance* 22, no. 3 (1960): 566–69.

103 . Esta función del estado no implicaba para Calvino que el estado estaba a cargo de la disciplina de la iglesia. Para una descripción más detallada de los eventos que rodearon la muerte de Servet, vea Parker, *John Calvino* , 146–57.

104 . Panadero, "Pacto y Comunidad", 23.

105 . Kingdon, *pensamiento político de Vermigli* , 99–100.

106 . McNeill, "Calvinoismo y política europea", 13.

107 . Ver Lillback, *Encuadernación de Dios* , 27–28, 34–35.

108 . Cf. Calvino, *Institutos* , 4.20.31; *CO* 2: 1116. McNeill señala la similitud de la posición de Calvino con el comentario de Zwingli en *Der Hirt* y sugiere la dependencia de Calvino en él. "Elemento democrático", 163.

109 . Robert M. Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 423–25.

110 . Calvino, *Institutos* , 4.2.3; cf. *CO* 2: 770. Vea también la discusión de Calvino de las siguientes referencias sobre el pacto y el sacerdote: Deut. 33: 9 (*Calvino's Commentaries* , vol. 3, bk. 4, 389; *CO* 25: 388–89); Heb. 7:11 (*Comentarios de Calvino* ,

22: 166; *CO* 40: 88–89); Heb. 7:20 (*Comentarios de Calvino* , 22: 173; *CO* 40:93); y heb. 8: 6 (*Comentarios de Calvino* , 22: 184–85; *CO* 40: 99–100).

111 . Calvino en Mal. 2: 4, en *los comentarios de Calvino* , 15: 520–21; *CO* 44: 433.

112 . Calvino, *Institutos* , 4.20.31.

113 . Calvino en Dan. 6:22, en *los comentarios de Calvino* , 12: 382; *CO* 41:26; cf. Calvino, *Institutos* , 1519n54.

114 . Calvino, *Institutos* , 4.20.31.

115 . J. H. Burns, "John Knox y Revolution, 1558," *History Today* 8, no. 8 (1958): 565-73; Burrell, “La idea del pacto como símbolo revolucionario”, 338–50; Richard C. Gamble, "The Clash of King and Kirk: The 1690 Revolution Settlement en Presbyterian Scotland", en *The Practical Calvinoist: una introducción a la herencia presbiteriana y reformada en honor del Dr. D. Clair Davis* , ed. Peter A. Lillback (Fearn, Ross -shire, Escocia: Christian Focus, 2002), 215–31; Richard L. Greaves, *Teología y revolución en la reforma escocesa: Estudios en el pensamiento de John Knox* (Grand Rapids, MI: Christian University Press, 1980); W. Stanford Reid, "John Knox: ¿El primero de los Monarchomachs?", En Elazar y Kincaid,*La conexión del pacto* , 119–41.

116 . McNeill, "El calvinoismo y la política europea", 14-15.

117 . Ibid., 15.

118 . Ibídem.

119 . Calvino, *Institutos* , 4.20.31.

120 . Ibídem.

121 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 423–25.

122 . Ibid., 424.

123 . Allen, *Historia del pensamiento político* , 103–6; David M. Whitford, *Tiranía y resistencia: la confesión de Magdeburgo y la tradición luterana* (St. Louis, MO: Concordia, 2001); Amsdorff, *Bekentnis Unterricht* ; Ludwig Cardauns, *Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmässige Obrigkeit im Luterotum und Calvinoismus des 16. Jahrhunderts* (1903; repr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973).

124 . Allen, *Historia del pensamiento político* , 104.

125 . Ibid., 104–5.

126 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 424.

127 . Myriam Yardeni, “French Calvinoist Political Thought, 1534–1715”, en Prestwich, *International Calvinoism, 1541–1715* , 315.

128 . Philip Benedict, "¿Profetas en armas? Ministers in War, Ministers on War: France, 1562–74, ” *Past and Present* 214, suplemento 7 (2012): 163–96; Guy Howard Dodge, *La teoría política de los hugonotes de la dispersión con especial referencia al pensamiento y la influencia de Pierre Jurieu* (Nueva York: Columbia University Press, 1947); Iglesia William Farr, *El pensamiento constitucional en la Francia del siglo XVI: un estudio sobre la evolución de las ideas* , Harvard Historical Studies 47 (1941; repr., Nueva York: Octagon Books, 1969); Julian H. Franklin, ed. y trans., *Constitucionalismo y resistencia en el siglo XVI: tres tratados de Hotman, Beza y Mornay* (Nueva York: Pegasus, 1969); Paul F.-M. Harinoso,*Les Publicistes of the Réforme sous François II y Charles IX: Origines des idées politiques libiques en Francia* (París: Librairie Fischbacher, 1903); J. H. M. Salmon, *Las guerras religiosas francesas en el pensamiento político inglés* (Oxford: Clarendon, 1959); Salmón, *Sociedad en crisis: Francia en el siglo XVI* (Nueva York: St. Martin's, 1975); Salmón, “Guerras de religión”, *OER* 4: 258–63; Georges Weill, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion* (1892; repr., Ginebra: Slatkine Reprint, 1971).

129 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 424.

130 . McNeill, "El calvinoismo y la política europea", 14.

131 . Ver los comentarios de Calvino en 1 Pet. 2:15 en *los comentarios de Calvino* , 22:83; *CO* 55: 246; y en Ezequiel. 17:19 en *los comentarios de Calvino* , 12: 203; *CO* 40: 414.

132 . Yardeni, “Pensamiento político calvinoista francés, 1534–1715”, 320–24.

133 . Theodore Beza, *Du droit des Magistrats* , ed. Robert M. Kingdon, Las clases de la pensión política 7 (Ginebra: Droz, 1970); Alfred Cartier, *Los idées politiques de Théodore de Bèze d'après le traité du droit des Magistrats sur leurs sujets* (Ginebra: Jullien, 1900); Robert M. Kingdon, "Calvinoismo y teoría de la resistencia, 1550-1580", en Burns, *Cambridge History of Political Thought, 1450-1700* , 193-218; Paul - Alexis Mellet, ed., *Et de sa bouche sortait un glaive: Les Monarchomaques au XVIe siècle: Actes de la Journée d'étude tenue à Tours en mai 2003* (Ginebra: Droz, 2006); Richard C. Gamble, "El cristiano y el tirano: Beza y Knox sobre la teoría de la resistencia política"*WTJ* 46, no. 1 (1984): 125-39; Robert M. Kingdon, "La primera expresión de las ideas políticas de Theodore Beza", *Archiv für Reformationsgeschichte* 46, no. 1 (1955): 88-100; Kingdon, "Les idées politiques de Bèze", 566–69; John F. Southworth Jr., "Theodore Beza, El pacto y la resistencia a la autoridad política en el siglo XVI" (PhD diss., Seminario Teológico de Westminster, 2003).

134 . Richard A. Muller, "Calvino, Beza, y la Historia exegética de Romanos 13: 1–7", en *La identidad de Ginebra: La comunidad cristiana, 1564–1864* , ed. John B. Roney, Martin I. Klauber, Contributions to the Study of World History 59 (Westport, CT: Greenwood, 1998), 39–56.

135 . Raitt, "Bèze", *REA* 1: 149–50.

136 . Beza discutió la pregunta "Si, estant persecuté pour la Religion, on se peut defendre par armes in bonne concience", en *Du droit des Magistrats* , 63–68. Su respuesta permitía la resistencia a un tirano. Cf. también, du Plessis - Mornay o Hubert Languet, *Una defensa de la libertad contra los tiranos: Una traducción de "Vindiciae contra Tyrannos "* ,ed. Harold J. Laski

(1924; repr., Gloucester, MA: Peter Smith, 1963).

137 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 424.

138 . Raitt, "Bèze", *REA* 1: 149–50. Paul T. Fuhrmann, "Philip Mornay y el desafío hugonote al absolutismo", en Hunt, *Calvinoism and the Political Order* , 47–48.

139 . Philippe Du Plessis - Mornay o Hubert Languet, *Una defensa de la libertad contra los tiranos* ; Du Plessis - Mornay o Languet, *Vindiciae contra Tyrannos: Traduction française de 1581* , Classiques de la pensée politique 11 (Ginebra: Droz, 1979); Joachim Ambert, *Duplessis Mornay o Études históricos y políticos sobre la situación de la Francia de 1549 a 1623* , 2ª ed. (París: Comptoir des Imprimeurs -Unis, 1848); Raoul Patry, *Philippe du Plessis-Mornay: Un Huguenot homme d'État (1549-1623)* (París: Fischbacher, 1933).

140 . Yardeni, “French Calvinoist Political Thought, 1534–1715,” 324.

141 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 423–25.

142 . Fuhrmann, "El desafío de Mornay y los hugonotes", 48–49.

143 . Ibid., 48.

144 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 423–25.

145 . Yardeni, “French Calvinoist Political Thought, 1534–1715,” 323.

146 . McNeill, "El calvinoismo y la política europea", 16-17.

147 . Kingdon, “Teoría de la resistencia”, *OER* 3: 423–25; Fuhrmann, "El desafío de Mornay y los hugonotes", 47–49.

148 . Skinner, *Fundaciones* , 2: 334.

149 . Ibídem.

150 . La masacre del día de San Bartolomé es un evento clave en la historia de Francia, que influyó en los puntos de vista políticos de los hugonotes. En la víspera del día de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1572, el líder hugonote Gaspard de Coligny fue asesinado en París, y miles de otros hugonotes fueron asesinados en toda Francia. Yardeni afirma: "Lo que caracterizó el pensamiento político calvinoista francés entre la Conspiración de Amboise y la masacre de San Bartolomé fue una caída del *derecho* a resistir al *deber* de resistir". Yardeni, "Pensamiento político calvinoista francés, 1534-1715", 319 .

151 . Ibid., 321.

152 . Fuhrmann, "Mornay y el desafío hugonotes", 64.

153 . Burns, “John Knox y Revolution, 1558”, 565–73; Grebas, *teología y revolución en la reforma escocesa* ; John R. Gray, "La teoría política de John Knox", *CH* 8, no. 2 (1939): 132–47; Richard L. Greaves, "John Knox y la tradición de alianza", *JEH* 24, no. 1 (1973): 23–32.

154 . Burrell, “La idea del pacto como símbolo revolucionario”, 338–50.

155 . Maclear, "Samuel Rutherford", 72–73.

156 . Allen, *Historia del pensamiento político* , 210-30; Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement* (Berkeley: University of California Press, 1967); William Haller, *Libertad y Reforma en la Revolución Puritana* (Nueva York: Columbia University Press, 1955); Perry Miller y Thomas H. Johnson, editores, *The Puritans* (Nueva York: American Book Company, 1938); Richard Schlatter, ed., *Richard Baxter y Puritan Politics* (Nuevo Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1957); A. Craig Troxel y Peter J. Wallace, "Hombres en combate por el derecho civil: 'General Equity' en WCF 19.4", *WTJ* 64, no. 2 (2002): 307-18; L. John Van Til,*Libertad de conciencia: la historia de una idea puritana* (Nutley, NJ: Craig, 1972).

157 . John W. Allen, *English Political Thought, 1603–1660* , 2 vols. (Londres: Methuen, 1938); Robley J. Johnston, "Un estudio en la doctrina de Westminster sobre la relación del magistrado civil con la Iglesia", *WTJ* 12, no. 1 (1949): 13–29; Johnston, "Un estudio en la Doctrina de Westminster sobre la Relación del Magistrado Civil con la Iglesia (Continuado)", *WTJ* 12, no. 2 (1950): 121–35.

158 . WCF 31.2.

159 . WCF 30.1.

160 . WCF 30.2. Cf. WCF 23.3: "El magistrado civil no puede asumir para sí mismo la administración de la Palabra y los Sacramentos, o el poder de las llaves del reino de los cielos".

161 . WCF 23.3.

162 . Allen, *pensamiento político inglés, 1603-1660* ; Allen, *Historia del pensamiento político,* 121–33; J. Wayne Baker, "John Owen, John Locke y los herederos de Calvino en Inglaterra", en De Klerk, *Calvino and the State* , 83–102.

163 . Zacharias Ursinus, *Comentario del Dr. Zacharias Ursinus sobre el Catecismo de Heidelberg* , trad. G. W. Williard (1852; repr., Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, nd), 285–303, 440–63; Charles D. Gunnoe, *Thomas Erastus y el Palatinado: un médico del Renacimiento en la Segunda Reforma*, Brill's Series in Church History 48 (Leiden: Brill, 2011); Ruth Wesel -Roth, *Thomas Erastus: Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche and zur Lehre von der Staatssouveränität* (Lahr: Schauenburg, 1954); Bard Thompson, “Antecedentes históricos del catecismo”, en *Ensayos sobre el catecismo de Heidelberg* (Philadelphia: United Church Press, 1963), 8–30.

164 . Thomas Rees, ed. y trans., *El catecismo racoviano: con notas e ilustraciones, traducidas del latín; A lo que se prefijó un esbozo de la historia del unitarismo en Polonia y los países adyacentes* (Londres: Longman, Hurst, Orme y Brown, 1818); Dariusz M. Bry ć ko, *El Calvinoísmo Irenico de Daniel Kalaj (m. 1681): Un estudio en la historia y la teología de la reforma polaco - lituana* , Refo500 Academic Studies 4 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012).

165 . P. S. Gerbrandy, *Estabilidad nacional e internacional: Althusius, Grotius, van Vollenhoven* (Londres: Oxford University Press, 1944); W. Robert Godfrey, "Iglesia y Estado en el calvinoismo holandés", en *A través de la Palabra de Cristo: un festín*

para el Dr. Philip E. Hughes , ed. W. Robert Godfrey y Jesse L. Boyd III (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1985), 223–43; Nicolaas H. Gootjes, *La Confesión Belga: Su historia y las fuentes* , textos y estudios en Reforma y post - Reforma del Pensamiento (Grand Rapids, MI: Baker, 2007), 127-31, 185-87; James W. Skillen, "Del pacto de gracia al pluralismo público tolerante: la contribución calvinoista holandesa", en Elazar y Kincaid,*The Covenant Connection* , 71–99; John Christian Laursen y Cary J. Nederman, editores, *Más allá de la Sociedad de Persecución: Tolerancia religiosa antes de la Ilustración* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1988).

166 . McNeill, "El calvinoismo y la política europea", 17.

167 . Allen, *Historia del pensamiento político* , 199-209; 445–501; Frederic J. Baumgartner, *Reacciones radicales: El pensamiento político de la Liga católica francesa* , Étude de philologie et d'histoire 29 (Ginebra: Droz, 1975); A. Lynn Martin, *Henry III y los políticos jesuitas* , Travaux d'humanisme et Renaissance 134 (Ginebra: Droz, 1973); Victor Martin, *Le Gallicanisme et la Réforme catholique: Essai historique sur l'introduction en France des décrets du Concile de Trente (1563–1615)* (1919; repr., Ginebra: Slatkine - Megariotis Reprints, 1975); J. H. M. Salmon, “Teoría de la resistencia católica, Ultramontanismo y la respuesta realista, 1580–1620”, en Burns,*Historia de Cambridge del pensamiento político, 1450–1700* , 219–53.

168 . Salmón, "Teoría de la resistencia católica", 219-20.

169 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 424.

170 . Ibídem.

171 . Ibídem.

172 . Irónicamente, los argumentos de la resistencia católica comenzaron con aspectos paralelos de la visión de Calvino; comparar Calvino, *Institutos* , 4.20.31.

173 . Samuel Rutherford, *A Free Disputation against Pretended Liberty of Conscience* (Londres: R. I. para Andrew Crook, 1649); Rutherford, *Lex, Rex o The Law and the Prince* (1644; repr., Harrisonburg, VA: Sprinkle Publications, 1982); Crawford Gribben, "Samuel Rutherford y Liberty of Conscience",*WTJ* 71, no. 2 (2009): 355–73; John L. Marshall, "La ley natural y el pacto: el lugar de la ley natural en el Frameobra de la Alianza del *Lex, Rex* de Samuel Rutherford" (PhD diss., Seminario Teológico de Westminster, 1995); Andries Raath y Shaun de Freitas, "Teológicamente unidos y divididos: el pacto político de Samuel Rutherford y John Milton", *WTJ* 67, no. 2 (2005): 301-21; John Coffey,*Política, religión y las revoluciones británicas: La mente de Samuel Rutherford* , Estudios de Cambridge en la historia moderna británica temprana (Nueva York: Cambridge University Press, 1997); Christopher Hill, *Orígenes intelectuales de la revolución inglesa* (Oxford: Clarendon, 1965).

174 . Maclear, "Samuel Rutherford", 77–78.

175 . Ibid., 75.

176 . Rutherford, *Lex, Rex* , 57; cf. Maclear, "Samuel Rutherford", 75.

177 . Rutherford, *Lex, Rex* , 56; cf. Maclear, "Samuel Rutherford", 76.

178 . Rutherford, *Lex, Rex* , 59; cf. Maclear, "Samuel Rutherford", 76, 202n26.

179 . Rutherford, *Lex, Rex* , 117, 190; cf. Maclear, "Samuel Rutherford", 77.

180 . Johannes Althusius, *Politica Methodice Digesta de Johannes Althusius* , ed. Carl J. Friedrich, 3ª ed. (1614; repr., Cambridge, MA: Harvard University Press, 1932); Carl J. Friedrich, *Johannes Althusius y Sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik* (Berlín: Duncker und Humblot, 1975); Otto von Gierke, *El desarrollo de la teoría política* , trad. Bernard Freyd (Nueva York: Fertig, 1966); Thomas O. Hueglin, *Primeros conceptos modernos para un mundo moderno tardío: Althusius sobre la comunidad y el federalismo* (Waterloo, ON: Wilfrid Laurier University Press, 1999); Hueglin, "Pacto y federalismo en la política de Althusius", en Elazar y Kincaid, *The Covenant Connection*, 31–54; James Skillen, "La teoría política de Johannes Althusius", *Philosophia Reformata* 39, núm. 3–4 (1974): 170–90.

181 . McNeill, “Calvinoismo y política europea”, 17–18.

182 . Hueglin, "Pacto y Federalismo", 31.

183 . Citado en ibid., 31–32.

184 . Citado en ibid., 34.

185 . Citado en Skillen, “Del pacto de gracia al pluralismo público tolerante”, 77.

186 . Jean Bodin, *los seis libros de un Commonweale. Una reimpresión en facsímil de la traducción al inglés de 1606, corregida y complementada a la luz de una nueva comparación con los textos en francés y latín* , ed. Kenneth Douglas McRae, Harvard Political Classics (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962); Allen, *Historia del pensamiento político* , 394–444; Julian H. Franklin, *Jean Bodin y la Revolución del Siglo XVI en la Metodología del Derecho y la Historia* (Nueva York: Columbia University Press, 1963); Beatrice Reynolds, *defensores de la monarquía limitada en la Francia del siglo XVI: Francis Hotman y Jean Bodin* (Nueva York: Columbia University Press, 1931); Henri Chevreul,*Étude sur le XVIe siècle: Hubert Languet, 1518–1581* (París: L. Potier, 1852).

187 . Hugo Grotius, *Los derechos de la guerra y la paz* , ed. Richard Tuck de la edición de Jean Barbeyrac, 3 vols. (Indianapolis, IN: Liberty Fund, 2005), originalmente publicado como *De jure belli ac pacis libri tres* (1625); E. Dumbauld, *The Life and Legal Writings of Hugo Grotius* (Norman, OK: University of Oklahoma Press, 1969); W. S. M. Knight, *La vida y obra de Hugo Grotius* (1925; repr., Nueva York: Oceana Publications, 1962).

188 . John Ponet, *Un breve tratado de poder político* (1556; repr., Menston, Yorkshire: Scolar, 1970); Allen, *Historia del pensamiento político* , 118-20; Winthrop S. Hudson, *John Ponet (1516? –1556): Defensor de la monarquía limitada* (Chicago: University of Chicago Press, 1942).

189 . McNeill, "El calvinoismo y la política europea", 15-16.

190 . Ibid., 18.

191 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 423–25.

192 . McNeill, "El calvinoismo y la política europea", 14.

193 . William Edgar, revisión de Cómo *crear una cosmovisión cristiana: Conferencias de Abraham Kuyper sobre el calvinoismo* , por Peter S. Heslam, *WTJ* 60, no. 2 (1998): 355-58; McKendree R. Langley, "Emancipación y Apologética: La formación de los de Abraham Kuyper anti - Revolutionary Party en los Países Bajos, 1872-1880" (. PhD Tesis, Seminario Teológico Westminster, 1995); Paul Woolley, *Familia, Estado e Iglesia: las instituciones de Dios* (Grand Rapids, MI: Baker, 1965).

194 . Robert G. Clouse, Richard V. Pierard y Edwin M. Yamauchi, *Dos reinos: la iglesia y la cultura a través de las edades* (Chicago: Moody Press, 1993); Edmund P. Clowney, "La política del reino", *WTJ* 41, no. 2 (1979): 291-310; Charles W. Colson, *Kingdoms in Conflict* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987); Jacques Ellul, *La falsa presencia del reino* (Nueva York: Seabury, 1972); John H. Frame, *La Teología del Escondido: Una Respuesta Reformada a la Teología del Reino Dos* (Lakeland, FL: Whitefield Media Productions, 2011); Ryan C. McIlhenny, ed., *Kingdoms Apart: Compromiso con la perspectiva de los dos reinos* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2012); J. Marcellus Kik,*Iglesia y estado: La historia de dos reinos* (Nueva York: Nelson, 1963); David VanDrunen, "Los dos reinos y el *Ordo Salutis* : La vida más allá del juicio y la cuestión de una ética dual", *WTJ* 70, no. 2 (2008): 207–24; VanDrunen, *viviendo en los dos reinos de Dios: una visión bíblica para el cristianismo y la cultura* (Wheaton, IL: Crossway, 2010); VanDrunen, "La doctrina de los dos reinos y la relación de la Iglesia y el Estado en la tradición reformada temprana", *JChSt* 49, no. 4 (2007): 743–63.

195 . D. A. Carson, *Christ and Culture Revisited* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008).

196 . Charles James Butler, "La teología del pacto y el desarrollo de la libertad religiosa", en Elazar y Kincaid, *The Covenant Connection* , 101–17; Estep, *Revolución dentro de la Revolución* ; Paul T. Fuhrmann, *Cristianismo extraordinario: La vida y el pensamiento de Alexander Vinet* (Filadelfia: Westminster, 1964); Peter Lillback, *Proclaim Liberty: A Broken Bell suena Freedom to the World* (Bryn Mawr, PA: Foro de Providence, 2001); Perry Miller, Robert L. Calhoun, Nathan M. Pusey y Reinhold Niebuhr, *Religión y libertad de pensamiento* (Nueva York: Doubleday, 1954); Otto Erich Strasser,*Alexandre Vinet: Sein Kampf um ein Leben der Freiheit* (Erlenbach-Zurich: Rotapfel, 1946).

197 . Eidsmoe, el *cristianismo y la constitución* ; Salón, *Reforma Genevana* ; H. Wayne House, ed., *The Christian and American Law: El impacto del cristianismo en los documentos fundacionales y la dirección futura de Estados Unidos* (Grand Rapids, MI: Kregel, 1998); Martyn P. Thompson, "La historia de la ley fundamental en el pensamiento político de las guerras francesas de religión a la revolución americana", *AHR* 91, no. 5 (1986): 1103-28.

198 . Phillip E. Hammond, "El pluralismo y la ley en la formación de la religión civil estadounidense", en *Estados Unidos, ¿cristiano o secular? Lecturas en historia cristiana americana y religión civil* , ed. Jerry S. Herbert (Portland, OR: Multnomah, 1984), 205-29; Robert T. Handy, ed., La *religión en la experiencia estadounidense: el estilo pluralista* (Columbia: University of South Carolina Press, 1972); Franklin H. Littell, *De la Iglesia estatal al pluralismo: una interpretación protestante de la religión en la historia estadounidense* (Nueva York: Macmillan, 1971); James W. Skillen y Rockne M. McCarthy, eds., *Political Order and the Plural Structure of Society* , Estudios de la Universidad de Emory en Derecho y Religión 2 (Atlanta, GA: Scholars Press, 1991); James W. Skillen,*Recarga del experimento americano: pluralismo de principios para una comunidad cívica genuina* (Grand Rapids, MI: Baker, 1994); Kathryn J. Pulley, "La Constitución y el pluralismo religioso de hoy", en *Liberty and Law: Reflexiones sobre la Constitución en la vida y el pensamiento estadounidenses* , ed. Ronald A. Wells y Thomas A. Askew (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1987), 143–55.

199 . Greg L. Bahnsen, *Teonomía en la ética cristiana* (Nutley, NJ: Craig, 1977); T. David Gordon, "Crítica de la teonomía: una taxonomía", *WTJ* 56, no. 1 (1994): 23-43; John H. Frame, " *Los Institutos de Derecho Bíblico* : un artículo de revisión", *WTJ* 38, no. 2 (1976): 195-217; Meredith G. Kline, "Comentarios sobre un viejo - Nueva error" *WTJ* 41, no. 1 (1978): 172–89; William S. Barker y W. Robert Godfrey, eds., *Theonomy: A Reformed Critique* (Grand Rapids, MI: Academie Books, 1990); Douglas A. Oss, "La Influencia de Frameobras Hermenéuticos en el Debate de la Teonomía", *WTJ* 51, no. 2 (1989): 227-58; Vern S. Poythress,*La sombra de Cristo en la ley de Moisés* (Phillipsburg, NJ: P&R, 1991); Rousas John Rushdoony, *Los Institutos de Derecho Bíblico* , vol. 1 (Nutley, NJ: Craig, 1973).

200 . Smith, *Dios y la política* .

201 . Richard John Neuhaus y Michael Cromartie, editores, *Piety and Politics: Evangelicals and Fundamentalists Confront the World* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1987); Gary S. Smith, "Rastreando las raíces de la moralidad moderna: calvinoistas y fundamentos éticos", *WTJ* 44, no. 2 (1982): 327–51.

202 . Fuhrmann, "Mornay y el desafío hugonotes", 50.

203 . Kingdon, "Teoría de la resistencia", *REA* 3: 425.

204 . Kik, *Iglesia y Estado* , 71. D. G. Hart, en su libro sobre Calvinoismo, es más reservado sobre la influencia del Calvinoismo. Reconoce que las teorías políticas modernas se vieron afectadas por el calvinoismo de Ginebra, pero también deja espacio para otras influencias. También afirma que "el calvinoismo fue tanto un agente de autoritarismo e intolerancia como de libertad y soberanía popular". D. G. Hart, *Calvinoismo: una historia* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), 304.

205 . Witte, *Reforma de los Derechos* .

206 . En Witherspoon, vea Martha L. L. Stohlman, *John Witherspoon: Parson, político, patriota* (Filadelfia: Westminster, 1976) y James Hastings Nichols, "John Witherspoon sobre Iglesia y Estado", en Hunt, *Calvinoism and the Political Political* , 130–39 .

207 . McNeill, *John Calvino sobre Dios y el deber político* .

208 . Abraham Kuyper, El *cristianismo y la lucha de clases* , trad. Dirk Jellema (Grand Rapids, MI: Piet Hein, 1950); Kuyper, *Lectures on Calvinoism* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1953); Edgar, revisión de *Creando una cosmovisión cristiana* , 355–58; y Mark J. Larson, *Abraham Kuyper, Conservadurismo and Church and State* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2015).

209 . Don S. Browning, "La Convención de las Naciones Unidas sobre los Derechos del Niño: ¿Debería ser ratificada y por qué?", *EILR* 20, no. 1 (2006): 172–73.

210 . Witte, *Reforma de los derechos* , 334–36.

20

Escatología

Kim Riddlebarger

RESUMEN

Martín Lutero y Juan Calvino afirmó la enseñanza tradicional de la Iglesia con respecto a la última cosas- Jesús Cristo ascendió al cielo y prometió volver físicamente en el último día con el fin de levantar a los muertos, juzgar al mundo, y luego crear un nuevo cielo y una nueva tierra. Centrándose en el desarrollo del drama de la historia redentora, ambos eran completamente escatológicos en su pensamiento. Aunque ni Lutero ni Calvino trataron de hacer ajustes importantes a las categorías escatológicas recibidas de la iglesia cristiana, ambos creían que la muerte y la resurrección de Jesús eran los eventos centrales en la revelación bíblica y proporcionaron el frameobra para comprender el curso de la historia humana hasta el final. El Señor regresa. Esto les permitió discutir la segunda venida deJesús Cristo en los términos de una escatología apocalíptica semirealized (ya / todavía-no). Los dos reformadores se opusieron vehementemente a los anabaptistas radicales y todas las formas de establecimiento de fechas especulativas y el milenarismo asociado con ellos. Ambos hombres también estaban convencidos de que el papado se había convertido en el Anticristo, un claro signo bíblico del fin, y ambos creían que Dios tendría misericordia de su pueblo y aceleraría el regreso de Cristo para preservar a sus elegidos perseguidos en la tierra.

Introducción

Cuando consideramos el alcance de la Reforma Protestante en términos de

debate teológico, los principios formales y materiales de la Reforma vienen rápidamente a la mente: la autoridad de las Escrituras y la doctrina de la justificación de una *sola vez* (es decir, la forma en que se reconoce a los pecadores justos ante el santo dios). Uno puede agregar a los principios formales y materiales los importantes debates sobre el gobierno y la autoridad de la iglesia, así como el extenso debate sobre la naturaleza y la eficacia de los sacramentos. Pero como Richard Muller señala: "Vale la pena reconocer desde el principio que la Reforma alteró comparativamente algunos de los principales loci de la teología". [1] Los reformadores tenían mucho en común con la iglesia romana, y la escatología es uno de los lugares relativamente inalterados a los que se refiere Muller.

A primera vista, la escatología no era un punto significativo de disputa entre el movimiento protestante en expansión y la iglesia romana porque los puntos de vista de los reformadores sobre los asuntos centrales relacionados con la escatología son sustancialmente los del cristianismo católico: doctrinas como la segunda venida de Jesús Cristo, la resurrección de los muertos, y el juicio final. Dicho esto, los reformadores no estuvieron de acuerdo con Roma en ciertos aspectos del estado intermedio (especialmente la doctrina del purgatorio de Roma), y rechazaron el énfasis de Roma en el regreso de Cristo como un juez severo y amenazador, no como el amable Salvador de los elegidos de Dios. [2]Tanto Lutero como Calvino identificaron el papado con el anticristo, y Lutero llegó incluso a identificar su propia era como "el fin de los tiempos". Aunque los reformadores dejaron el lugar de la escatología en gran parte intacto, sería un error suponer que la escatología era completamente pasado por alto, especialmente en el contexto del deseo de los reformadores de devolver la enseñanza de la iglesia a una base más bíblica.

Los historiadores sugieren varias razones por las cuales los reformadores no se preocuparon mucho por la escatología. Una razón es que ninguno de los reformadores magisteriales produjo un comentario sobre el libro de Apocalipsis o predicó extensamente de él. [3] Sin embargo, Martín Lutero produjo dos prefacios de la Revelación de San Juan (1522, 1542), en el primer cuestionamiento de la canonicidad de la Revelación, mientras que en el segundo lo afirma. [4] Lutero también aplicó imágenes apocalípticas de la Revelación —las de la bestia y el dragón— al papado. [5] John Calvino apeló

dos veces a la visión de John en momentos críticos de su polémica de 1534 contra el "sueño del alma" , *Psychopannychia* , [6] y citó Revelación más de veinte veces en sus *Institutos de la Religión Cristiana* , incluso en su discusión sobre la resurrección. [7] Aunque no se produce ninguna fuente, a menudo se cita a Calvino diciendo que no realizó un comentario sobre la Revelación porque no lo entendió lo suficientemente bien como para comentarlo. La razón más probable por la cual Calvino no escribió un comentario sobre la Revelación o predica es que no vivió lo suficiente como para realizar un estudio detallado de la Revelación, algo que pudo haber querido después de completar los estudios de dos libros proféticos / apocalípticos del Antiguo Testamento. , Daniel y Ezequiel. [8]

Tardío - Apocalipsis medieval y los reformadores radicales

Otra razón dada de por qué los reformadores no se centraron en gran medida en la escatología es que los reformadores estaban tan desanime el apocalipticismo extrema de la tarde - medievalperíodo, [9] , así como que encontraron entre sus contemporáneos anabaptistas, que evitan el tema. [10] Mientras que los puntos de vista escatológicos de los anabaptistas radicales eran ciertamente muy especulativos, los reformadores no los ignoraron. Lutero fue sin duda influenciada por la tarde - medievales ideas y supuestos proféticos, incluyendo el sentido de que el juicio final estaba a la mano como la culminación de las edades - a largoLucha entre Dios y el diablo. Como Lutero concretarse esta expectativa a lo largo de su carrera, llegó a ver la recuperación del Evangelio como el punto de inflexión crítico en este todo - que abarca guerra cósmica. [11]

La concepción de que la historia estaba entrando en una tercera y última fase, la era del Espíritu Santo, también se extendió en la Edad Media tardía, en la que aumentaron las expectativas escatológicas y eran comunes los cálculos proféticos especulativos. La “búsqueda del milenio” (típico de apocalipticismo) vivió en la época de la Reforma en el, pero especialmente entre los así - llamados “reformadores radicales” que fueron influenciados en

diversos grados por Joaquín de Fiore (ca. 1135-1202) y los franciscanos espirituales . [12] Aunque estaba cada vez más convencido de que el fin estaba cerca, Lutero rechazó los elementos especulativos en estos movimientos, incluida la "tercera dispensación" de Joachim. [13] Sin embargo, en 1541, Lutero publicó su*Suppatio annorum mundi* (*Cronología del mundo*), en la que argumentó que el año 1540 fue el año 5.500 después de la creación, y aunque estimó que otros quinientos años permanecían hasta que comenzara el Sábado eterno, marcando el año 6.000 de la creación. , razonó que el Señor prometió acortar los días por el bien de los elegidos y podría regresar antes. [14]

Aunque Lutero rechazó los elementos radicales del apocalipticismo medieval, fue completamente escatológico en su perspectiva teológica, al ver que la escatología se entrelazaba con el desarrollo de la historia humana. El enfoque de Lutero en el *solus Christus* en la doctrina de la justificación por la fe proporcionó la orientación de toda su teología, incluida su visión de los tiempos finales. [15] Debido a que el pecador justificado es liberado de la ira de Dios y del castigo eterno, la doctrina de la justificación, que estaba en el corazón del evangelio recién recuperado, impulsa toda la historia hacia su meta final. Es la continua predicación de la ley y el evangelio, hostil a los ciegos a la verdad.eso provoca gran parte de la agitación y el conflicto que el pueblo de Dios enfrentará hasta el final de la historia por parte del diablo y de aquellos a quienes ha cegado. Sólo entonces Jesús la victoria de Cristo sobre el pecado, la muerte, el diablo, la ley, y la ira de Dios se manifiesta gloriosamente. [dieciséis]

Los "últimos días" y la reforma de la iglesia

Por lo tanto, en contraste con la suposición generalizada de que los reformadores no se preocuparon por la escatología, su obra de reforma se vio profundamente influida por su comprensión de la época en que vivían. Según Timothy George,

> Por todo su énfasis en volver a la iglesia virgen del Nuevo Testamento y la edad patrística, la Reforma fue esencialmente un avance -

> miramovimiento. Fue un movimiento de los "últimos días" que vivió de una tensión escatológica intensa entre el "ya no" de la antigua dispensación y el "todavía no" del reino consumado de Dios. Ninguno de los reformadores. . . se tomó mucho con las escatologías apocalípticas radicales que florecieron en el siglo XVI. . . . Cada uno de ellos estaba convencido de que el reino de Dios estaba entrando en la historia en los eventos en los que se lo había llevado a jugar un papel. Imbuido de este sentido de urgencia escatológica, Calvino escribió en 1543 al Sacro Emperador Romano Carlos V: "La Reforma de la Iglesia es una obra de Dios, y es tan independiente de la vida humana y el pensamiento como la resurrección de los muertos, o cualquier obra similar". es ". [17]

Los reformadores se vieron a sí mismos como participantes en una obra vital de Dios: la reforma de la iglesia. Debido a que creían que eran meros instrumentos en los propósitos soberanos de Dios, entendían el fin de los tiempos como "ahora", desplegándose ante sus propios ojos. Lutero se quejó de que la iglesia romana y sus líderes estaban contentos de esperar el juicio final para la reforma de la iglesia. Lutero planteó el asunto como solo él pudo: "En Roma se necesitan dos hombres para una reforma, 'uno para ordeñar a la cabra billy, el otro para sostener el colador'" [18.]

En un comentario sobre Gálatas 4: 6, Lutero describió su sentido de enfoque en la obra que Dios le había dado: “Hemos empezado a demoler el reino del Anticristo. Pero provocarán a Cristo para acelerar el día de su gloriosa venida, cuando abolirá todos los principados, poderes y poderes, y pondrá a todos sus enemigos bajo sus pies. " [19] Según la estimación de Lutero," Estos últimos días ya han comenzado. y. . . Por lo tanto, las 'últimas cosas' han comenzado *en* nuestro tiempo histórico, por lo que el reloj escatológico ha comenzado a marcar.” [20] Escatología no es algo para ser empujado hacia el futuro lejano, como en curso obra de la redención de Dios nos coloca dentro de los últimos tiempos , que se desarrollará hasta el regreso del Señor.

Si los reformadores no se vuelven a escribir dogma establecido de la iglesia con respecto al final veces- que Jesús regresaría al final de la edad para juzgar al mundo, resucitar a los muertos, y establecer un nuevo cielo y

una nueva tierra- ciertamente ajustado un poco, e incorporaron su marco escatológico a sus polémicas y teología pastoral, así como a sus escritos dogmáticos.

Lutero y Calvino como figuras clave

Antes de considerar los puntos de vista escatológicos respectivos de Martin Lutero y John Calvino, es importante ofrecer una explicación para limitar el alcance de este capítulo a Lutero y Calvino como representantes de "la escatología de los reformadores". [21] Hay tres razones para hacerlo. asi que. Primero, Martin Lutero (nacido el 10 de noviembre de 1483) y John Calvino (nacido el 10 de julio de 1509) son representantes de las dos primeras generaciones de reformadores. Lutero era veinte - de seis años mayor que Calvino y representa la primera generación de los que participan en la obra de la reforma (incluyendo Philipp Melanchthon, Ulrico Zwinglio, y Martin Bucero), mientras que la vida y la obra de Calvino se llevaron a cabo en la enorme sombra de avance evangélico de Lutero de octubre de 1517.

Segundo, los dos hombres tenían temperamentos completamente diferentes y trabajaban bajo circunstancias diferentes. Lutero fue un reformador en el verdadero sentido del término, dedicando su vida a la predicación, la enseñanza y la escritura. [22] Lutero famoso luchado con un profundo conflicto interior (*Anfechtungen*) en una vida atrapada entre el miedo existencial de la ira eterna de Dios y la buena noticia bendito del evangelio a través de la cual el Espíritu Santo unió a los creyentes a Jesús Cristo, cuya victoria sobre el pecado y la tumba en su cruz y resurrección fue la única esperanza verdadera tanto en esta vida como en la siguiente. [23] Lutero escribió,

> Cuanto más se mantiene el mundo, peor se vuelve. . . . Cuanto más predicamos, menos atención prestan las personas,. . . empeñado en aumentar la maldad y el desenfreno a una velocidad abrumadora. Gritamos y predicamos contra esto. . . . ¿Pero qué bien hace? Sin embargo, es bueno que podamos esperar el último día antes. Entonces los impíos serán arrojados al infierno, pero obtendremos la salvación eterna en ese Día. . . . Entonces podemos esperar confiadamente que el último día no está lejos. [24]

Calvino, el pastor, también luchó con una profunda desesperación que sintió en esta vida, expresada en una sección notable en sus *Institutos* dedicados a la "meditación sobre la vida futura" .[25]Exhorta a los cristianos a abandonar todos los vínculos indebidos a las cosas de este mundo, que palidecen a la luz del siguiente. Al mismo tiempo, las luchas asociadas con la vida en un mundo caído también deben considerarse a la luz de la esperanza inquebrantable dada por Dios a los creyentes que luchan por la resurrección de Jesús Cristo de los muertos y su ascensión a la diestra del Padre. [26]Calvino dijo: "Cuando, por lo tanto, con nuestros ojos fijos en Cristo, esperamos en el cielo, y nada en la tierra les impide llevarnos a la bendición prometida, la declaración se cumple realmente" de que donde está nuestro tesoro, nuestro corazón está " [Mate. 6:21]. ” [27] Calvino escribió que los creyentes deben esperar pacientemente la restauración final de todas las cosas al regreso de Cristo, así como un centinela guarda fielmente su puesto hasta que su comandante lo recuerde. [28] Describió esta lucha como la de una vida vivida en el exilio muy lejos de la tierra amada de uno:

> Dejemos que el objetivo de los creyentes al juzgar la vida mortal sea que, si bien entienden que no es más que una miseria, pueden, con mayor entusiasmo y despacho, decidirse por completo a meditar en la vida eterna por venir. Cuando se trata de una comparación con la vida venidera, la vida actual no solo puede descuidarse de manera segura sino que, comparada con la anterior, debe ser totalmente despreciada y aborrecida. Porque, si el cielo es nuestra patria, ¿qué otra cosa es la tierra sino nuestro lugar de exilio? [29]

En su comentario sobre la primera carta de Pablo a Timoteo, Calvino añadió: “El único remedio para todas estas dificultades es mirar hacia adelante a la aparición de Cristo y siempre poner nuestra confianza en ella.” [30] Exiliados soportar su peregrinación al mantener la alegría de volver a casa siempre ante sus ojos.

Tercero, estos dos reformadores son las figuras seminales en las dos tradiciones de reforma más grandes: luterana y reformada. Si bien ciertamente ha habido desarrollos teológicos en ambas tradiciones, como la tradición luterana que modificó la visión de Lutero del estado intermedio

como una de "sueño", [31] ambos reformadores se ubican (o, en el caso de Calvino, cerca) de las cabeceras de las costas. cinco -hundred-año- viejas tradiciones dogmáticas, confesionales y eclesiásticos identificarse con ellos. Lutero y Calvino sirven como representantes aptos de la escatología de los reformadores.

Escatología según Huldrych Zwingli y Martin Bucer.

Aunque finalmente eclipsado dentro de la tradición reformada de Calvino, primera - generación de reformadores Zwinglio de Zurich (1484-1531) y Martin Bucero de Estrasburgo (1491-1551) merecen una breve mención. Como el Lutero temprano, Zwinglio dudó de la canonicidad de la Revelación, [32] y con Lutero y Calvino, rechazó firmemente la doctrina romana del purgatorio, calificándola de "invento sin fundamento" .[33] Con Calvino, Zwinglio afirmó que la doctrina anabaptista del sueño del alma era contrario a las Escrituras y "contradice toda razón". [34] Y en el artículo 12 de su *Relación Fidei*(1530), Zwinglio afirmó la existencia del infierno como un lugar de castigo eterno, tanto contra la visión romana del purgatorio como contra la enseñanza de varios grupos anabaptistas de que Dios concedería el perdón universal en el momento del fin. [35]

Martín Bucero publicó el más importante Reforma - era del texto en la teología política, sin embargo, uno con implicaciones importantes escatológicas, su 1550 De Regno Christi (El Reino de Cristo). En este volumen, Bucer definió el reino de Cristo de la siguiente manera:

> El Reino de nuestro Salvador Jesús Cristo es que la administración y cuidado de la vida eterna de los elegidos de Dios, por el cual este mismo Señor y Rey del Cielo por su doctrina y disciplina, administrado por los ministros adecuados elegidos para este fin, acumula en sí a sus elegidos , aquellos dispersos por todo el mundo que son suyos, pero a los que, sin embargo, desea someterse a los poderes de este mundo. Él los incorpora a sí mismo y a su iglesia, y por eso los gobierna en ellos, que se purgan cada día más de los pecados, viven bien y son felices tanto aquí como en el futuro. [36]

La distinción de Bucer entre el reino de Cristo y los poderes del mundo se parece mucho a la distinción de los "dos reinos" de Lutero entre el reino de gracia (el reino de Cristo) y el reino de poder (el reino civil). Sin embargo, según Bucer, estos dos reinos están unidos como el cuerpo de Cristo a través de la Palabra y el Espíritu. Como tal, el reino de Cristo está "visible y realmente realizado en la Iglesia en la tierra, y por medio de la obediencia al testimonio de la iglesia, también en el estado". [37] Como los elegidos de Dios se incorporan al cuerpo de Cristo, su elección para salvación evidente en el curso de la historia se desarrolla en medio de los poderes del mundo, ya que “viven bien y feliz” hasta que el momento en que Jesús Cristo regrese a consumar su vez- Revelando el reino. Para Lutero, por otra parte, este reino viene a través del acto de proclamar el evangelio, no a través de sus efectos. [38]

Bucer se encontraba en el exilio en Inglaterra en ese momento, se había convertido en el Profesor Regio de la Divinidad en Cambridge en 1549 por invitación de Thomas Cranmer (1489-1556) cuando el primero fue exiliado de Estrasburgo, y su De Regno fue diseñado como un plan para Reforma en inglaterra. El libro de Bucer se presentó al joven rey Eduardo VI en su publicación en 1551, pero ambos murieron poco después: Bucer en 1551 y Edward en 1553. Sin duda, la muerte temprana de Edward afectó negativamente el intento anterior de Bucer de proporcionar una base teológica para la obra en curso. de la reforma cívica en inglaterra.

Aunque no es una obra de la escatología per se, de Bucero *De Regno* ilustra el pensamiento antiapocalyptic de gran parte de la tradición reformada temprano, ya que la venida del reino de Jesús Cristo se realiza en la actividad continua de Dios a través de la iglesia y su misión divinamente designado de la predicación, la administración de la sacramentos, y disciplinando a sus miembros. Tal fidelidad, a su vez, conduce a la transformación consecuente de esa sociedad donde la iglesia es fiel a su misión. Cuando el reino de Cristo se define en estos términos (o similares), la escatología se convierte en una preocupación presente además de una esperanza futura. [39]Este sentimiento fue repetido por Calvino, quien observó: “El primer efecto de su Reino es domesticar los deseos de nuestra carne. Y ahora, a medida que el Reino de Dios aumenta, etapa tras etapa, hasta el fin del mundo, debemos orar todos los días por su venida ” .[40]

Al pasar ahora a los puntos de vista escatológicos distintivos de Lutero y

Calvino, no debemos perder de vista el hecho de que los puntos de vista de los dos reformadores sobre estos asuntos son sustancialmente los mismos. Ambos encajan dentro de la designación moderna amilenial (es decir, que los mil años de Apocalipsis 20 son una descripción de la era actual hasta que el Señor regrese, no una esperanza escatológica futura, como en el pre- y postmilenialismo), y ambos miraron hacia el segundo advenimiento de jesusCristo, la resurrección corporal al final de la era, y la liberación de los creyentes del juicio escatológico final de Dios como la única esperanza segura y cierta del cristiano en medio de las luchas de esta vida. Es a la luz de un acuerdo tan grande que podemos discutir sus características escatológicas.

Aunque reconoce que la "línea [entre ellos] no debe trazarse demasiado", Torrance observa que sus diferencias surgen en parte debido a circunstancias históricas y porque recurren a diferentes fuentes dentro de la tradición cristiana. El enfoque escatológico de Lutero, dice Torrance, se centró en el juicio final mientras se basaba en ciertos padres de la iglesia latinos como Cipriano, que estaban preocupados por "la decadencia y el colapso del mundo". El énfasis de Calvino se centró más en la resurrección del cuerpo y el reordenamiento del mundo, ya que recurrió al énfasis de los padres griegos en la encarnación como base para la renovación de todas las cosas. [41] Mientras que la afirmación de Torrance del latín discernible - Griego los lineamientos intelectuales de Lutero y Calvino son discutibles, tomo el sentido de Torrance de la diferencia en el énfasis entre los dos reformadores para ser generalmente correcta.

Los distintivos escatológicos de Lutero

Historia redentora, justificación y final próximo

La iglesia que Lutero buscó reformar estaba dominada de muchas maneras por la visión medieval de que la gracia perfecciona la naturaleza y que el reino de Dios se manifestaba esencialmente en las instituciones de la iglesia romana. La manifestación del reino de Dios, en efecto, se encontraría en el dogma de la iglesia y en la obra en curso de Dios en los oficios y concilios de la iglesia. Tal iglesia necesariamente estuvo por encima y más allá de toda necesidad de reforma radical. Si la iglesia y su *magisterio* infalibleposeía el único poder de atar y desatar, entonces cualquier desarrollo histórico de la iglesia en el futuro tenía que estar atado al dogma y las decisiones conciliares

del pasado. En este entendimiento, la escatología fue principalmente preocupados por el futuro de la relación de Cristo con su Iglesia, y la idea de que la escatología estaba ligada a la historia era “totalmente ajena.” [42]

La concepción de que el reino de Dios se manifiesta en su iglesia explica la reacción negativa de aquellos como Joachim de Fiore, que buscaban enfocarse en las últimas cosas a la luz de la historia, no en la eclesiología. Para contrarrestar estas aberraciones preocupantes, Tomás de Aquino (1225-1274) no solo criticó la escatología especulativa de Joaquín, sino que incluso llegó a argumentar que cuando la gracia perfecciona la naturaleza en el momento del fin, esas plantas y animales incapaces de tal perfección dejar de existir. [43] Incluso la naturaleza humana se transformará radicalmente. [44] En la estimación de Torrance, "En última instancia, la naturaleza se transforma en sobrenadura, lo terrenal en una realidad celestial". [45]

En gran medida, entonces, el pensamiento escatológico de los reformadores se encuentra en su retorno a un énfasis en la historia redentora, según se lee a través de la lente de la suficiencia de las Escrituras como el tribunal de apelación final en todos los asuntos de doctrina. La revelación de la obra redentora de Cristo en la Palabra es esencialmente de naturaleza histórica. Este renovado interés en la historia redentora llevó a los reformadores a mirar más allá de la síntesis de Aquino en busca de antecedentes teológicos previos en la iglesia primitiva para ayudarlos a recuperarse y enmarcar su comprensión del mandato misionero de la iglesia. En contraste con el punto de vista de Roma, los reformadores creían que el reino de Dios se manifestaba a través de la predicación del evangelio, con los ministros centrados en la muerte de Jesús.como su centro y la resurrección del cuerpo como la esperanza cristiana. Este enfoque también se oponía a los enfoques especulativos de la escatología del período que estaban preocupados por los signos del fin y por interpretaciones fantásticas de textos bíblicos proféticos y apocalípticos.

Tanto Lutero como Calvino sostuvieron que en la persona y obra de Cristo, la nueva creación ya había amanecido y sería revelada progresivamente hasta el último día, cuando un nuevo cielo y la tierra se convirtieran en el hogar eterno de la justicia. En palabras de Torrance, contra la "interpretación docética de la redención y la escatología de Roma, los reformadores estaban en plena revuelta" [46.]La implicación de esta concepción "reformada" de la misión de la iglesia y su mensaje del evangelio fue que Dios trabaja en la

historia a través de la historia hasta que Cristo regrese. La Palabra correctamente predicada y los sacramentos correctamente administrados fueron los medios del Espíritu Santo para llevar a cabo la nueva creación, que incluso ahora irrumpe en el presente. Como consecuencia, el reino de Dios fue visto como dinámico y provocado por el Espíritu a través de la Palabra, no estático y vinculado a los concilios, tradiciones e instituciones de la iglesia romana.

A medida que el pensamiento de Lutero se desarrolló en este contexto, vemos una cristalización de su distinción entre el cielo y la tierra, junto con la correspondiente antítesis entre dos reinos ordenados divinamente: el de "gracia" (el reino de Cristo) y el de "poder" (el reino civil).) - sobre lo que Jesús gobierna. La antítesis de Lutero entre la ley y el evangelio, así como la del pecado y la gracia, era completamente escatológica. La gracia no transforma la naturaleza en esta vida, algo que Lutero sabía muy bien de sus propias luchas con las pasiones pecaminosas de la carne. La transformación necesaria de su alma no ocurriría pronto, Lutero comprendió que moriría antes de que se completara.e incluso entonces, cualquier transformación que se hubiera realizado no podía ayudarlo a ser lo suficientemente justo ante Dios para soportar el juicio de Dios, algo que Lutero temía mucho.

La solución a este último problema es revelada por Dios en el evangelio cuando el pecador es declarado justo ante Dios a través de la fe en los méritos de Cristo, para que él o ella sean librados de la ira escatológica de Dios en el último día. Justificación asciende a un veredicto de “no culpable” en la corte celestial, proclamado al pecador a través de la Palabra mucho antes del regreso de Jesús Cristo en el día del juicio (suponiendo que el regreso del Señor se retrasa mucho después de la muerte del pecador), cuando el “ "No culpable", el veredicto finalmente se realizará en la resurrección del cuerpo y la vida eterna del justificado. Esto no es una mera ficción legal, como Roma había acusado a Lutero de fabricar. La justicia que justifica a los pecadores en el presente es la de Jesús. él mismo, imputado al pecador a través del instrumento de la fe, pero lo hizo en anticipación del veredicto final "no culpable" emitido el día del juicio.

Dicho de Lutero que un pecador es al mismo tiempo pecador y sin embargo cuenta como justos por la fe en Jesús Cristo es inseparable de una comprensión adecuada de la historia de la redención. La antítesis entre la ley y el evangelio significa que el pecador justificado vive en dos “tiempos” o “edades”:

Por lo tanto, el cristiano se divide de esta manera en dos tiempos. En la

> medida en que él es carne, está bajo la ley; en la medida en que él es espíritu, está bajo el Evangelio. A su carne siempre se aferran la lujuria, la codicia, la ambición, el orgullo, etc. También lo hacen la ignorancia de Dios, la impaciencia, las quejas y la ira contra Dios porque obstruye nuestros planes y esfuerzos, y porque no castiga de inmediato a los malvados que lo desprecian. . Estos pecados se aferran a la carne de los santos. Por lo tanto, si no observa nada más allá de la carne, permanecerá permanentemente bajo el tiempo de la Ley. Pero esos días se han acortado, porque de lo contrario ningún ser humano sería salvo (Mateo 24:22). Se debe establecer un fin para la Ley, donde se detendrá. Por eso el tiempo de la ley no es para siempre; pero tiene un fin, que es Cristo. Pero el tiempo de la gracia es para siempre; porque Cristo, habiendo muerto de una vez por todas, nunca más volverá a morir (Ro. 6: 9-10). Él es eterno, por lo tanto, el tiempo de gracia también es eterno.[47]

Por un lado, Lutero podría señalar que la venida de Jesús Cristo marca una ruptura fundamental con el antiguo pacto. Sin embargo, por otro lado, el creyente aún permanece en la carne, sujeto a las exigencias constantes de la ley, exponiendo el hecho de que incluso aquellos que abrazan a Cristo y están actualmente justificados siguen siendo pecadores. Es debido a que el justificado siguen siendo "carne", Lutero creía que Dios acortará amablemente los días de lucha hasta que Jesús Cristo vuelve a poner fin a la existencia humana carnal por marcando el comienzo de la era de la gracia eterna. Es en este sentido, entonces, que la comprensión de Lutero de la salvación fue completamente escatológica y fue la base de su expectativa de que el regreso de Cristo estaba cerca.

El encuadre escatológico de Lutero de la doctrina de la justificación también militó contra el apocalipticismo popular de su época. Aunque Lutero prevé el retorno de Jesús Cristo para estar cerca en el tiempo, era muy consciente de la configuración de la fecha de sus contemporáneos anabaptistas, muchos de los cuales finalmente renunciaron a Lutero porque no piensan lo suficientemente radical. Lutero no estaba interesado en exterminar a los impíos de la tierra para llevar a cabo la reforma. Muchos de los que se sintieron desencantados con Lutero se volvieron hacia el más radical Thomas Müntzer (ca. 1489-1525), quien, junto con su compañía de

"profetas", fue expulsado de Zwickau y finalmente fue arrestado por denunciar a la aristocracia terrateniente y dirigir a su seguidores a la batalla en la conclusión de la manera - llamadosLa revuelta campesina. Müntzer fue posteriormente decapitado. [48]

Un ex discípulo de Müntzer, Hans Hut, predijo que Jesús regresaría a la tierra el domingo de Pentecostés en 1528. Hut trató de reunir a 144,000 santos elegidos "a los que 'selló' bautizándolos en la frente con la señal de la cruz". Hut murió en 1528 y su "cuerpo carbonizado (había incendiado su celda de la prisión en un inútil esfuerzo por escapar) fue condenado póstumamente". Melchor Hoffman también estableció un lugar y fecha para el regreso del Señor (Estrasburgo en 1534), y Esto tampoco pudo suceder. [49]

Al aceptar la interpretación de Agustín de Apocalipsis 20, Lutero creía que poco antes del final del tiempo, Satanás quedaría suelto por un breve período antes de que el Señor volviera a destruirlo y lo arrojara al lago de fuego (Ap. 20: 7-10) . Cuando, en 1523, Lutero se enteró de que los primeros dos mártires de la Reforma fueron quemados en Bruselas, no se sorprendió y entendió esto como una manifestación de la pérdida final de Satanás. Lutero incluso expresó tristeza porque no se le concedió tal martirio porque se oponía al demonio con tanta pasión. [50]

Anticristo, sueño del alma y resurrección

A la luz de la visión general de Lutero de la historia redentora, la recuperación del evangelio y el sentido de la proximidad del fin, podemos observar tres puntos adicionales de énfasis en el pensamiento escatológico de Lutero. Primero, consideraremos la identificación de Lutero del papado como el anticristo. Segundo, examinaremos su punto de vista de que después de la muerte el alma "duerme" hasta la resurrección. En tercer lugar, vamos a discutir encuadre único de Lutero de la resurrección y la segunda venida de Jesús Cristo como la esperanza del cristiano para escapar de la ira escatológica de Dios en el día del juicio.

Aunque muchos en el período medieval habían identificado a los papas individuales como el Anticristo, una de las contribuciones más significativas de Lutero al pensamiento escatológico Protestante posterior fue la identificación de la oficina del papado como la sede del Anticristo,

asegurándose de que el Papa sentado sea el principal secuaz de la El diablo y la fuente de muchos de los innumerables males que acosan a los fieles. Al hacer esta identificación, Lutero afirmó que lo que se había escondido en la edad - viejo conflicto entre Dios y el Diablo fue llevado ahora a la luz pública con el surgimiento del Anticristo, cuya eventual derrota marcaría la etapa final de la historia humana. En los Artículos de Smalcald de 1537, Lutero dejó clara su visión:

> El Papa no es la cabeza de toda la cristiandad por derecho divino o según la palabra de Dios. . . . [Más bien] el papa es el verdadero Anticristo que se ha levantado y se ha puesto en contra de Cristo, porque el papa no permitirá que la gente se salve excepto por su propio poder, que no es nada ya que no está establecido ni mandado por Dios. Esto es en realidad lo que San Pablo llama exaltarse a sí mismo por encima y en contra de Dios. [51]

En otro lugar, Lutero agregó: "¿Por qué el Papa está tan lleno de herejías y ha introducido una tras otra en el mundo? . . . Él es y sigue siendo el mayor enemigo de Cristo. Él es y sigue siendo el verdadero Anticristo ". [52] Nuevamente, Lutero declaró:" Cristo dice que sí, pero el Papa dice que no. Como son tan opuestos entre sí, uno de ellos debe estar mintiendo. Pero Cristo no miente. Por lo tanto, llego a la conclusión de que el Papa es un mentiroso y, además, el verdadero anticristo. ” [53] Como señala Paul Althaus, para Lutero,“ los eventos escatológicos se están produciendo en medio del presente. Debido a que el anticristo ya está presente, Lutero espera y espera que el fin llegue en un futuro cercano ". Además, Lutero" lo desea ", porque la venida de Jesús“pondrá fin al anticristo y traerá consigo la redención. Lutero puede llamarlo 'el día más feliz' ” [54.]

Sin duda, el énfasis escatológico más innovador de Lutero fue el "sueño de la muerte". Innumerables personas de la edad de Lutero estaban preocupadas por la muerte y por cuestiones relacionadas sobre la naturaleza del estado intermedio y el paraíso, cuestiones planteadas por la doctrina romana del purgatorio. ¿Quién fue al purgatorio y no al infierno? ¿Cuánto tiempo permanecerían las personas allí antes de purificarse lo suficiente? ¿Cómo podrían los fieles vivos acortar el tiempo que pasaban sus seres queridos en el purgatorio? Incluso había mapas topográficos disponibles para proporcionar

respuestas, y estos eran conocidos por Lutero. [55]

La respuesta de Lutero a este inquietante temor y duda fue contrarrestar con la certeza de que aquellos que mueren en Cristo tienen la seguridad de la vida eterna y la futura liberación de la ira de Dios. Pero si un creyente muere antes del regreso del Señor, enseñó Lutero, ellos "descansan en el seno de Cristo", no en un estado de limbo. [56] Utilizando la muerte de Abraham como ilustración, Lutero escribió:

> La muerte de los santos es sumamente pacífica y preciosa a los ojos de Dios (Sal. 116: 15) y. . . los santos no prueban la muerte, pero se duermen de la forma más agradable (cf. Isaías 57: 1–2; 26:20). . . . A los ojos del mundo, los justos son despreciados, rechazados y echados a un lado. Su muerte parece sumamente triste. Pero están durmiendo un sueño muy agradable. Cuando se acuestan en sus camas y respiran lo último, mueren como si el sueño cayera gradualmente sobre sus extremidades y sentidos. [57]

Según Köstlin, “El asunto de mayor importancia es, y siempre permanece para [Lutero], que las almas de los piadosos ciertamente viven, están libres de toda angustia y tentación, y tienen, en la presencia de Dios y en la mano. de Cristo, descanso seguro y bendito ". [58]

Pero ¿qué pasa con los que duermen en Cristo? ¿Qué les pasa el último día? Esto nos lleva al tercer escatológica distintivo de Lutero, su enseñanza con respecto a la resurrección y la segunda venida de Jesús Cristo como la esperanza del cristiano para escapar de la ira de Dios en el día del juicio.

En cuanto a los que duermen en Cristo, Lutero dijo: "Así como un hombre que se duerme y duerme profundamente hasta la mañana no sabe qué le sucedió cuando se despierta, así nos levantaremos de repente en el último día; y no sabremos ni cómo ha sido la muerte ni cómo la hemos superado ”. [59] El último día, tal como lo vio Lutero, tuvo que venir pronto porque el Anticristo había sido revelado y el Evangelio había sido predicado a la mayor parte de la tierra. Sin embargo, la maldad también aumentaría, a pesar del hecho de que "la disolución del mundo está en la puerta". [60] Los que están en Cristo se

despertarán cuando sus cuerpos se levanten, y entrarán en la vida eterna y en la bendición que el Señor les ha preparado, mientras que los hombres y los ángeles malvados, junto con el Diablo y sus ángeles, entrarán en la muerte eterna. [61]

La base para que el creyente se despierte del sueño cuando Jesús regrese se encuentra en el bautismo: “El nacimiento espiritual se eleva en el bautismo, avanza y aumenta, pero solo en los últimos días se cumple su significado. Solo en la muerte somos sacados correctamente del bautismo por los ángeles a la vida eterna. ” [62] Desde que Lutero entendió el bautismo en agua como un bautismo en la muerte de Jesús y en el entierro con Jesús, el acto de nueva creación dado en el bautismo se realiza progresivamente hasta el regreso del Señor. La nueva creación ha amanecido en la tumba de Cristo y, a través de la fe, en la fuente, y será consumada el último día. Unidos a Cristo en su muerte y resurrección implica la participación plena en Cristo y la vida eterna en la forma de la resurrección del cuerpo en el último día. "Cristo nos espera en la muerte y en el fin del mundo". [63]

Para Lutero, entonces, el día del juicio fue aquel día en que “habrá una gran destrucción. Entonces los elementos se reducirán a cenizas, y el mundo entero volverá a su caos primordial. . A continuación, a diario se construye un nuevo cielo y la tierra y que serán cambiados” [64] Porque Lutero entiende que un cielo recreado y la tierra están ligados a la vuelta de Cristo, esto no deja lugar para una futura mil - año reino de Cristo en la tierra en algún tiempo después de que él todavía regresa antes de un día del juicio final cuando el modo - llamado reino del milenio terminó (es decir, premilenialismo).

En el último día, “Cristo aparecerá y se revelará a sí mismo de tal manera que todas las criaturas sabrán y verán que Él tenía poder sobre Sus enemigos. . . . Pero tenía la intención de esconderse de esta manera para revelarse en el momento de su elección. "Es por esto que los creyentes deben" aferrarse a la Palabra y fortalecernos con fe, paciencia y esperanza hasta la hora de Su gloria y poder. y de nuestra redención viene.” [65] por lo tanto, dijo Lutero, citando de Apocalipsis 22:20,“que nuestro Señor Jesús Cristo llegado a perfeccionar su obra que él ha comenzado en nosotros, y puede que adelantar el día de nuestra redención para los que por la gracia de Dios, anhelamos con las manos en alto y por lo que suspiramos y esperamos con fe pura y con

buena conciencia ”. [66]

Mientras los cristianos luchan bajo el Anfechtungen de esta vida y temen los horrores de la ira de Dios que se avecina en el día del juicio, el Evangelio nos recuerda que somos justificados al mismo tiempo, incluso mientras seguimos siendo pecadores. Nos hemos unido a la muerte y resurrección de Cristo en nuestro bautismo y mediante nuestra fe en su promesa de que ya ha derrotado al mundo, a la carne y al diablo. Si Cristo es nuestro Juez, vivimos sabiendo que Él ha tomado nuestro juicio sobre sí mismo.

Los distintivos escatológicos de Calvino

Según David Holwerda, Calvino nunca ha sido conocido por sus puntos de vista escatológicos, pero ha atraído un gran interés de los historiadores políticos y económicos. Por ejemplo, un historiador considera que Calvino y Karl Marx son los dos revolucionarios más influyentes del mundo moderno. [67] Estoy seguro de que Calvino se sorprendería de ser considerado un "revolucionario" en la escala de Marx. Lo más importante es la observación astuta de Holwerda de que un teólogo cristiano de la talla de Calvino no puede tener una visión de la historia tan robusta (si no revolucionaria) sin, al mismo tiempo, poseer un marco de escatología escatológica subyacente. [68]

El Decreto Eterno de Dios: El Frameobra para la Historia Redentora

Muchos de los intérpretes de Calvino ubican el centro del pensamiento de Calvino en sus puntos de vista sobre la divina providencia y la predestinación. Si bien existe cierta justificación para hacerlo, el énfasis de Calvino en la soberanía de Dios no elimina la escatología de su pensamiento, ni hace que la escatología sea incidental. Más bien, el énfasis de Calvino en la soberanía divina asegura que la escatología juega un papel importante en su teología.

Al igual que Lutero, la teología de Calvino es completamente escatológica debido a la forma en que concibió la redención de los pecadores por parte de Dios. Mientras Lutero enfatizaba la dialéctica del Dios oculto versus la voluntad revelada dentro del contexto de la justificación del pecador (que se declara justo antes del juicio final), Calvino enfatizó el decreto eterno de Dios y su ejecución en el tiempo. En su *Comentario sobre una Armonía de los*

Evangelios, Mateo, Marcos y Lucas , Calvino sostuvo que “la voluntad de Dios, en lo que concierne a Sí mismo, es una y simple, pero se nos presenta en las Escrituras como algo doble. Se dice que el placer de Dios está hecho, cuando ejecuta los decretos ocultos de su providencia ". [69]El decreto de Dios es simple y, por lo tanto, uno, pero los cristianos deben distinguir entre ese decreto (que permanece oculto) y la ejecución de ese decreto en el tiempo (en el cual se revela la voluntad de Dios). Esta es la lente a través del cual teológica debemos interpretar las enseñanzas de Calvino respecto a la devolución de Jesús Cristo, la resurrección, el juicio final, y la restauración de todas las cosas.

Debido a que Calvino vio la historia redentora como el desarrollo progresivo del decreto eterno de Dios, la historia redentora, por lo tanto, tiene un telos divinamente ordenado . Es precisamente porque hay un resultado divinamente ordenado en la historia humana que la revelación bíblica es escatológica en su orientación próxima y última. Cuando se ve bajo esta luz, la escatología semirealizada de Calvino se hace evidente. Para Calvino, Jesús la encarnación de Cristo y el primer advenimiento deben culminan en la restauración final de todas las cosas y en la resurrección de los muertos en el día del regreso del Señor, porque esta es la divinamente decretadas telos . Reflexionando sobre la soberanía de Dios en Romanos 8, Calvino conectó el decreto de Dios con el resultado final : la resurrección:

> El eterno decreto de Dios habría sido nulo si la resurrección prometida, que es el efecto de ese decreto, también fuera cierta. Por este decreto, Dios nos ha elegido como Sus hijos antes de la fundación del mundo, Él nos da testimonio acerca de esto por medio del Evangelio, y sella la Fe de ello en nuestros corazones por el Espíritu Santo. [70]

El decreto de Dios no solo garantiza una resurrección final, sino que también garantiza que la obra salvadora de Jesús se aplique a los creyentes elegidos por el Espíritu Santo.

Escatología de Calvino "Ya pero todavía no"

Podemos ver esta tensión entre el "ya" y el "todavía no" (para usar una expresión contemporánea) donde Calvino trazó un amplio mapa de la historia redentora en los Institutos :

> Porque, como Cristo, nuestro Redentor, apareció una vez, así en su

> venida final mostrará el fruto de la salvación traída por él. De esta manera, él dispersa todos los atractivos que nos nublan y nos impiden aspirar como debemos a la gloria celestial. No, él nos enseña a viajar como peregrinos en este mundo para que nuestra herencia celestial no perezca ni fallezca. [71]

Calvino inició este viaje de peregrinos con la esperanza segura del regreso del Señor porque Jesús ya ha logrado nuestra salvación y ha asegurado nuestra herencia celestial (celestial). A la luz de ciertos telos (la restauración de todas las cosas y la resurrección corporal al final de la era), Calvino sostuvo que la restauración de todas las cosas comenzó cuando Jesús murió en la cruz, triunfando sobre el pecado y asegurando la salvación de su pueblo. . En su comentario sobre el Evangelio de Juan, Calvino declaró:

> Porque en la cruz de Cristo, como en un teatro espléndido, la incomparable bondad de Dios se establece ante todo el mundo. La gloria de Dios brilla, de hecho, en todas las criaturas en lo alto y abajo, pero nunca más brillantes que en la cruz, en la que hay un cambio maravilloso de cosas: se manifestó la condena de todos los hombres, se borró el pecado, se restauró la salvación hombre; En resumen, el mundo entero fue renovado y todas las cosas fueron restauradas al orden. [72]

Anteriormente en el mismo comentario, Calvino había escrito: “A pesar de que Cristo ya había comenzado a establecer el reino de Dios, que era de su muerte que fue el verdadero comienzo de una adecuada - ordenado . Estado y la restauración completa del mundo” [73] Cuando Jesús Cristo marca el comienzo de su reino y vence el pecado y la tumba, que está comenzando así el proceso de restauración que se completó a su regreso.

En su Comentario sobre la Epístola del Apóstol Pablo a los Hebreos , Calvino también conectó el avance progresivo del reino de Dios con la renovación final de todas las cosas:

> A lo que el apóstol se refiere expresamente como "el mundo venidero" tiene relevancia aquí; porque toma en él el sentido del mundo renovado. Para hacerlo más claro, imaginemos un mundo doble: primero el viejo, que fue corrompido por el pecado de Adán; En segundo lugar, el que está más adelante en el tiempo, ya que se renueva a través de Cristo. El estado de la primera creación ha decaído y ha caído con el hombre hasta

> el hombre mismo. Hasta que haya una nueva restauración a través de Cristo, este salmo [110] no tiene lugar. Por lo tanto, ahora está claro que el mundo por venir se describe así no solo como lo que esperamos después de la resurrección, sino como lo que comienza a partir del surgimiento del reino de Cristo, y encontrará su cumplimiento en la redención final. [74]

Como peregrinos que viven entre el tiempo de la muerte, resurrección y ascensión de Cristo y el momento de su segundo advenimiento, los cristianos deben esforzarse, según Calvino, para mantener una perspectiva adecuada de las cosas terrenales y celestiales. Como se mencionó anteriormente, en su "meditación sobre la vida futura", [75] Calvino podía escribir sobre la miseria de esta vida (en el mundo antiguo), mientras que al mismo tiempo exhortaba a su lector a vivir con la esperanza del regreso del Señor (cuando el mundo se renueva). En su discusión sobre la resurrección de Jesús en los *Institutos* , Calvino alentó a los cristianos a mantener sus ojos fijos en el resultado final del decreto oculto de Dios, porque el fin, la resurrección, es el *telos* . [76]

> A la enorme masa de miserias que casi nos abruma se añaden las bromas de los hombres profanos, que asaltan nuestra inocencia cuando, renunciando voluntariamente a los beneficios de los beneficios actuales, parece que luchamos por una bendición que se nos oculta como si fuera una sombra fugaz. Finalmente, por encima y por debajo de nosotros, delante de nosotros y por detrás, las tentaciones violentas nos asedian, que nuestras mentes no podrían soportar, si no estuvieran libres de las cosas terrenales y se unieran a la vida celestial, que parece estar muy lejos. En consecuencia, solo él se ha beneficiado plenamente del evangelio, que se ha acostumbrado a meditar continuamente sobre la bendita resurrección. [77]

La meta final puede parecer muy lejana para los peregrinos, por lo que deben darse cuenta de que la meta se realiza parcialmente en el presente a través de la expansión continua del reino de Dios. La comprensión de Calvino de la naturaleza de la historia redentora, entonces, se convirtió en la base de su aversión al apocalypticismo y la escatología especulativa típica de su época. Lo que está oculto ahora se revelará en el tiempo perfecto de Dios, no antes. Lo que se revela, sin embargo, es cierto. No se gana nada intentando discernir

el decreto oculto de Dios. Centrándose en los telos de la historia, en lugar de preocuparse por los "signos del fin", evitará que el pueblo de Dios se sienta abrumado por las luchas de la vida en un mundo caído.

Teniendo en cuenta este panorama general, los creyentes deben esforzarse por vivir a la luz de la cruz y vaciar la tumba mientras andan a tientas por la oscuridad de la era actual. Para los peregrinos cristianos que luchan en esta vida, Calvino hizo esta promesa: "[Jesús] reina, digo, incluso ahora, cuando oramos para que venga su reino. Él reina, de hecho, mientras hace milagros en sus siervos, y da la ley. . . . Pero su reino llegará apropiadamente cuando se complete. "El reino" se completará cuando él claramente manifestará la gloria de su majestad a sus elegidos para la salvación, y al reprobado para la confusión. " [78] La consumación final viene solo cuando El decreto eterno de Dios para salvar a sus elegidos se ha cumplido a tiempo. Basta, dijo Calvino, para que lo sepamos.*que* el Señor volverá, no *cuando* él regrese.

Por lo tanto, la comprensión de Calvino del curso de la era interadvental derivó de su creencia de que el decreto soberano y gracioso de Dios para salvar a sus elegidos no puede estar divorciado de los fines por los cuales Dios predestinó a aquellos a quienes pretende salvar. Si la predestinación se relaciona con la primera (decreto de Dios), entonces la escatología trata con la última (el fin al cual los elegidos han sido predestinados, la resurrección de los muertos). En este sentido, la predestinación y la escatología funcionan como promesa y cumplimiento. [79] Debido a su concepción de la redención como un drama que se desarrolla con un objetivo divinamente designado, Calvino no dejó de creer en su creencia de que Cristo volvería para resucitar a los muertos y restaurar este mundo caído.

Calvino insistió en que los cristianos no especulaban sobre los últimos tiempos. Al comentar las palabras de Jesús en el Discurso de los Olivos, Calvino escribió: "La gloria y la majestad del reino de Cristo solo aparecerán en Su venida final,. . . la finalización de aquellas cosas que comenzaron en la resurrección, de las cuales Dios le dio a su pueblo un poco de sabor, para guiarlos por el camino de la esperanza y la paciencia ". [80] Calvino dijo:" [[El Señor] quiere que sus discípulos caminen en el Luz de la fe y, sin saber los tiempos con certeza, esperar la revelación con paciencia. Tenga cuidado, entonces, de no preocuparse más de lo que el Señor permite sobre los detalles

del tiempo ". [81] Dios no quiere que sepamos cuándo regresará Cristo, de modo que podamos caminar en fe.

Podemos ver que, al señalar este punto, Calvino usó un tono al hablar de la esperanza escatológica que difería de la de Lutero en su énfasis en la inminencia del regreso del Señor. La variación entre los dos hombres es probable debido a sus diferentes temperamentos. La evaluación de Holwerda de la negativa de Calvino a especular es sin duda correcta:

> No hay nada especulativo sobre la escatología de Calvino. "No fue un mago en los cálculos numéricos". Los números específicos en Daniel y Revelación debían interpretarse en sentido figurado. A través de ellos, Dios promete a sus elegidos una cierta moderación, un acortamiento de los días; pero el punto preciso de terminación permanece oculto en el consejo secreto de Dios. [82]

Mientras Lutero hablaba abiertamente sobre vivir en los últimos tiempos y estaba bastante dispuesto a afirmar la proximidad del final, Calvino se negó a hacerlo porque el decreto oculto de Dios no se puede conocer hasta que Dios lo revele.

El rechazo de Calvino al sueño del alma

Hay dos énfasis adicionales en la escatología de Calvino que merecen discusión. La primera es la oposición de Calvino a la doctrina del "sueño del alma" sostenida por los anabaptistas radicales de su época, quienes creían que el alma no tiene conciencia aparte del cuerpo. Sostuvieron que en la muerte el alma "duerme" hasta la resurrección general al final de la era, cuando la persona despierta a la vida eterna. Calvino discrepó con vehemencia de la doctrina romana del purgatorio y lo abordó de manera puntual, [83] pero dedicó un esfuerzo considerable a lo largo de su carrera para refutar el sueño del alma, incluso resumiendo sus argumentos en contra en su capítulo sobre la resurrección en los *Institutos* . [84]

La primera obra de teología publicada de Calvino fue *Psychopannychia* (Sobre el sueño del alma), publicada en 1542, aunque el primer borrador del manuscrito se escribió a partir de 1534, y Calvino lo revisó varias veces antes de publicarlo. [85] Irónicamente, incluso cuando Calvino discrepaba con los

anabaptistas que sostenían que el alma está privada de conciencia después de la muerte, esta visión era bastante similar al "sueño del alma" de Lutero. Calvino nunca mencionó la visión de Lutero, y tanto Martin Bucer como Wolfgang Capito (1478). (1541) instó a Calvino a no publicar la *Psychopannychia* para evitar exponer cualquier diferencia entre los reformados y los luteranos, y así evitar que los críticos romanos o anabautistas se abalanquen. [86]

En su crítica de la doctrina del sueño del alma, Calvino comenzó con la filología. Señaló que las Escrituras usan las palabras "espíritu" y "alma" de diferentes maneras, mientras que el relato de la creación en Génesis 1 afirma claramente que la imagen de Dios en el hombre debe identificarse con el espíritu humano. Además, si uno sigue el curso establecido por los padres de la iglesia, argumentó Calvino, el intérprete de la Escritura debe distinguir entre el alma y el cuerpo, algo que los escritores anabautistas podían confundir. [87]Calvino sostuvo: "Nosotros, siguiendo toda la doctrina de Dios, estaremos seguros de que el hombre está compuesto y consta de dos partes, es decir, cuerpo y alma". Continuó, y agregó: "¿Cuál es el patrimonio de las almas?" ¿Después de la separación de sus cuerpos? Los anabaptistas creen que están dormidos como muertos. Decimos que tienen vida y sentimiento ” .[88]

La gran ironía es que la doctrina del sueño del alma afirma exactamente lo que Pablo menosprecia: "Porque el mismo Apóstol [Pablo] dice que somos miserables si solo tenemos a Cristo en esta vida". Calvino agregó: "Es cierto, hay una declaración de Pablo, que somos más miserables que todos los hombres si no hay Resurrección; y no hay repugnancia en estas palabras al dogma, que los espíritus de los justos son bendecidos antes de la Resurrección, ya que se debe a la Resurrección. " [89] El alma es creada inmortal y vive después de la muerte, pero el cuerpo es mortal y debe levantarse imperecedero para deshacer las consecuencias de la maldición.

Para Calvino, la idea misma de que el alma "duerme" hasta la resurrección no tiene sentido, dadas las propiedades únicas del alma humana. Como creacionista, Calvino afirmó que el alma humana no es eterna, sino que fue creada de manera única por Dios en el momento de la concepción y posee

una existencia independiente e inmortal aparte del cuerpo. Aunque el alma es la ubicación primaria de la imagen divina en la humanidad, sin embargo, “el estado del hombre no se perfeccionó en la persona de Adán; pero es un beneficio peculiar conferido por Cristo, para que podamos ser renovados a una vida que es celestial, mientras que antes de la caída de Adán, la vida del hombre era solo terrenal ". [90]Aunque creada inocente, la naturaleza humana debe ser perfeccionada. Esto tenía perfecto sentido a la luz del hecho de que la historia redentora culmina con la resurrección del cuerpo y la renovación de los cielos y la tierra, porque esto es lo que Dios había decretado y luego revelado en la persona y obra de Cristo.

La redención del pecado y el derrocamiento de las consecuencias de la caída sobre la naturaleza humana (muerte) son, por lo tanto, necesariamente escatológicas en su orientación. Al alma redimida se le ha dado vida eterna a través de la obra de Cristo, por el Espíritu Santo, que es el "más importante de nuestra herencia, es decir, de la vida eterna, hasta la redención, es decir, hasta que llegue el día de esta redención. . . . Y nosotros que hemos recibido las primicias del Espíritu. . . lo disfrutará en realidad, cuando Cristo aparezca en juicio ". [91] La naturaleza del alma y el propósito divino en la resurrección significan que" la vida terrenal desde el principio está destinada a la eternidad "y que" el alma liberada que es consciente después de la muerte aguarda a su consumación del día del juicio ” [92.] Según Balke, en contraste con los anabaptistas,

> Calvino sostenía que el alma en su esencia es inmortal. El resto después de la muerte consiste en una comunión completa con Dios. . . . La Biblia nos asegura que ya tenemos vida eterna aquí en la tierra y que no se puede interrumpir. Decir que el alma duerme equivale a decir que Dios abandona su obra. [93]

Mientras Calvino consoló a los cristianos con el recordatorio de que "cualquier dificultad que nos aflija, deje que esta 'redención' nos sostenga hasta su finalización", [94] también advirtió a sus lectores a la conclusión de la *Psychopannychia* que los radicales anabaptistas de su época habían construido "una forja". que ya ha fabricado, y se está fabricando a diario, tantos monstruos ". [95]

El rechazo de Calvino al chiliasmo (milenialismo)

También es necesario considerar el rechazo vehemente de Calvino al chiliasm (milenialismo), una doctrina asociada con el apocalypticismo de la época y una doctrina que Calvino consideraba "infantil" y "horrible". Calvino siguió a Lutero en rechazar el milenialismo como cuando este último rechazó el Anabaptista "sueño" milenario en términos inequívocos:

> Que antes del último día, todos los enemigos de la Iglesia serán físicamente exterminados y una Iglesia reunida que consistirá únicamente de cristianos piadosos; Gobernarán en paz, sin oposición ni ataque. Pero este texto [Salmo 110] dice clara y poderosamente que habrá enemigos continuamente mientras este Cristo reina en la tierra. Y es cierto, también, que la muerte no será abolida hasta el último día, cuando todos sus enemigos serán exterminados de un solo golpe. [96]

Calvino también estaba horrorizado por los radicales anabaptistas que declararon a la ciudad de Münster como la nueva Sión, especialmente cuando estaban relacionados con el resurgimiento del chiliasm atado a las expectativas mesiánicas y la reforma social radical. [97]El pastor de Ginebra consideraba esta doctrina altamente problemática en varios aspectos. Secularizó el reinado de Cristo y justificó todo tipo de especulaciones fantasiosas. La gente acepta este error, Calvino sostuvo: “Cuando aplicamos a [el reino de Dios] la medida de nuestro propio entendimiento, ¿qué podemos concebir que no sea grosero y terrenal? Así sucede que, al igual que las bestias, nuestros sentidos nos atraen a lo que atrae a nuestra carne ". Calvino concluyó:" Vemos que los Chiliast [es decir, aquellos que creen que Cristo reinaría en la tierra durante mil años] cayeron en un error similar. así que tomé todas las profecías que describen el Reino de Cristo figurativamente en el patrón de los reinos terrenales ". [98]

A partir de la hermenéutica equivocada de interpretar las cosas celestiales a través de los ojos carnales, Calvino llegó a la conclusión de que tales formas de chiliasm son una ficción infantil:

> Pero Satanás no solo ha aturdido los sentidos de los hombres para hacerles enterrar con los cadáveres el recuerdo de la resurrección;

también ha intentado corromper esta parte de la doctrina con varias falsificaciones para poder destruirla por fin. Paso por alto el hecho de que en los días de Pablo comenzó a derribarlo [1 Cor. 15:12 ss.]. Pero un poco más tarde, siguieron los chiliast, que limitaron el reinado de Cristo a mil años. Ahora su ficción es demasiado infantil como para necesitarla o para que valga la pena una refutación. Y el Apocalipsis, del cual sin duda obtuvieron un pretexto para su error, no los apoya. Para el número "mil" [Rev. 20: 4] no se aplica a la bendición eterna de la iglesia, sino solo a los diversos disturbios que esperaban a la iglesia, mientras se sigue trabajando en la tierra. De lo contrario, todas las Escrituras proclaman que no habrá fin a la bendición de los elegidos o al castigo de los impíos [Mat. 25:41, 46].[99]

Además, al comentar las palabras de Pablo en 1 Tesalonicenses 4:17 ("así estaremos siempre con el Señor"), Calvino describió la consecuencia del milenialismo, el reinado de Cristo limitado a mil años, como algo demasiado horrible como para decirlo:

Estas palabras [de Pablo] refutan las aberraciones de. . . Los chiliastos. Cuando los creyentes alguna vez se han reunido en un solo reino, su vida no tendrá fin más que la de Cristo. Asignar a Cristo mil años, para que luego deje de reinar, es demasiado horrible de lo que hablar. [100]

Tomando la opinión de Agustín de que los mil años de Apocalipsis 20 se refieren a la era de la iglesia, no es un período de tiempo después del regreso del Señor, Calvino agregó:

En consecuencia, en el mismo libro, Juan ha descrito una doble resurrección, así como una doble muerte; es decir, uno del alma antes del juicio, y otro cuando el cuerpo será levantado, y cuando el alma también será elevado a la gloria. “Bienaventurados”, dice él, “son aquellos que tienen parte en la primera Resurrección; sobre ellos, la segunda muerte no tiene efecto ”(Ap. 20: 6). Bien, entonces, tengas miedo de que te niegues a reconocer esa primera Resurrección, que, sin embargo, es la única entrada a la gloria beatífica. [101]

Junto con Lutero, Calvino se mantuvo firme en la tradición agustiniana. Estaba completamente familiarizado con los escritos de los milenarios contemporáneos, como Müntzer y Hofmann, y Calvino "no quería participar en esto". [102]

El papado como anticristo y los últimos días

En relación con el desdén de Calvino por el chiliasmo de su época y las especulaciones escatológicas que lo acompañaron, es importante tener en cuenta que cuando Lutero identificó al papado como la sede del anticristo, consideró la presencia de este enemigo como un signo de que los cristianos eran Viviendo en los últimos días. Como hemos visto, Lutero creía que Dios podría acortar el tiempo hasta el regreso del Señor para evitar que su pueblo perdiera los sufrimientos de manos del Anticristo. Esto significaba que la venida del Señor era inminente.

Calvino tomó una pista diferente. Siguió a Lutero en la identificación del papado con el anticristo cuando afirmó: "Daniel [Dan. 9:27] y Pablo [II Tes. 2: 4] predijo que el Anticristo se sentaría en el Templo de Dios. Con nosotros, somos el pontífice romano el líder y el portaestandarte de ese reino malvado y abominable ". [103] Calvino también estuvo de acuerdo con Lutero en que" el nombre Anticristo no designa a un solo individuo, sino a un solo reino que se extiende a lo largo de muchas generaciones ". . " [104]

Pero en su discusión más detallada sobre el Anticristo en su comentario sobre 2 Tesalonicenses, se hizo evidente que Calvino era mucho más reticente que Lutero al afirmar que la presencia del Anticristo es una indicación de que el regreso de Cristo es inminente. Según Calvino, los últimos días de Cristo no pueden llegar hasta que se produzca una gran apostasía y el Anticristo, que es diametralmente opuesto al reino de Cristo y se lleva a sí mismo aquellas cosas que pertenecen correctamente a nuestro Señor, ha sido revelado. El anticristo ya ha aparecido en la forma del papado. Sin embargo, Calvino señaló que el reinado del Anticristo será temporal y que el momento de su fin será determinado por Dios. El anticristo será destruido por la Palabra de Cristo en la aparición de nuestro Señor cuando suceda la restauración final de todas las cosas.

Calvino estuvo en gran medida de acuerdo con Lutero, pero se contentó con interpretar las palabras de Paul mientras no decía nada sobre cuándo sucedería esto. [105] Al hacerlo, Calvino intentaba seguir su propia metodología teológica establecida en otra parte: “En toda la doctrina religiosa. . . debemos

respetar la regla de la modestia y la sobriedad; no hablar o adivinar, o incluso buscar saber, sobre asuntos oscuros, excepto lo que nos ha sido impartido por la palabra de Dios ". [106] Ojalá todos los teólogos y pastores cristianos trataran de seguir el sabio dictamen de Calvino, especialmente aquellos que escriben en el campo. de la escatología.

Conclusión

Con una buena cantidad de justificaciones históricas, podemos decir que ni Martin Lutero ni John Calvino fueron innovadores escatológicos. Ambos reformadores creían que la enseñanza tradicional de la Iglesia con respecto a la última cosas- cuando Jesús Cristo ascendió al cielo, prometió volver físicamente en el último día con el fin de levantar a los muertos, juzgar al mundo, y luego crear un nuevo cielo y una nueva tierra - Era bíblico. Ambos hombres encajan fácilmente en la designación moderna amilenial porque ambos siguieron a Agustín creyendo que los eventos descritos en Apocalipsis 20 son simbólicos de la era de la iglesia, no un período de tiempo después del regreso de Cristo.

Sin embargo, es un error concluir que, como ni Lutero ni Calvino eran innovadores, no estaban interesados en la escatología. Por el contrario, mediante la colocación de la persona y obra de Jesús Cristo en el centro de su teología, ambos reformadores se centraron en el desarrollo del drama de la historia de la redención, a diferencia de los teólogos católicos, que tendían a ver el progreso de la redención a través de la lente de la eclesiología. La consecuencia de este movimiento intelectual fue que, aunque ni Lutero ni Calvino intentaron hacer ajustes importantes a las categorías escatológicas recibidas de la iglesia cristiana, su pensamiento era completamente escatológico. Heinrich Quistorp enmarca el asunto correctamente cuando escribe,

> La teología de los reformadores no se ocupa principalmente de cuestiones escatológicas (pensamos especialmente en Lutero y Calvino). Su principal preocupación es el problema de la justificación y los asuntos inmediatamente relevantes para él. . . . Sin embargo, toda su teología está orientada escatológicamente en la medida en que lo es, en el sentido bíblico - paulino , una *teología crucis que* exige una fe absoluta en la gloria oculta de Cristo y su reino y, al mismo tiempo, una viva esperanza de su futura manifestación. [107]

Tanto Lutero como Calvino creían que la muerte y la resurrección de Jesús eran los eventos centrales de la revelación bíblica; se predecían en todo el Antiguo Testamento y, a su vez, proporcionaban el frameobra para comprender el curso de la historia humana hasta que el Señor regrese. Esto les permitió discutir la segunda venida de Jesús Cristo en los términos de una escatología apocalíptica semirealized (ya / todavía no).

Debido a que los méritos de Cristo fueron suficientes para salvar a los pecadores (cuando se recibieron solo a través de la fe), el mismo Jesús les dio a los cristianos la esperanza segura y cierta de la resurrección del cuerpo en el último día cuando regrese. Mientras que Lutero y Calvino no estaban de acuerdo sobre la naturaleza del estado intermedio, ambos anclados esperanza y seguridad de los cristianos en Jesús Cristo de una vez -for- toda victoria sobre el pecado, la muerte y la tumba. Esta vida puede ser una lucha constante, como lo describieron ambos hombres, pero no hay razón para que el pueblo de Dios viva desesperado. Tan seguro como jesusmurió por nuestros pecados y fue resucitado para nuestra justificación (Rom. 4:25), así también él vendrá nuevamente en su propio tiempo designado para impartir el juicio a los enemigos del evangelio y para asegurar que el pueblo de Dios se mantenga seguro en el día del juicio. El día del juicio es un día de terror para aquellos que no conocen a Cristo, pero buenas noticias para aquellos que mueren en el Señor y esperan con fe el regreso del Señor.

Mientras rechazaba la idea de Roma de que la escatología debía entenderse a la luz de la perfección final de la iglesia romana, ninguno de los dos estaba dispuesto a abrazar el apocalipticismo radical de la época. De hecho, tanto Lutero como Calvino se opusieron vehementemente a los anabaptistas radicales y a todas las formas de establecimiento de fechas especulativas y al milenarismo con tanto vigor como se opusieron a la doctrina romana del purgatorio. Lutero y Calvino estaban convencidos de que el papado se había convertido en el anticristo, un claro signo bíblico del fin.y ambos creyeron que Dios tendría misericordia de su pueblo y aceleraría el regreso de Cristo para preservar a sus elegidos perseguidos en la tierra. Lutero habló abiertamente sobre su creencia de que el regreso del Señor estaba cerca, mientras que Calvino se contentaba con citar las Escrituras y no decir nada más. Es aquí, tal vez, que vemos más claramente las diferencias temperamentales entre los dos hombres.

Tanto Lutero como Calvino, si fueran a aconsejarnos hoy , regañarían a aquellos que usan la escatología como un trampolín para predicciones fantásticas y que ofrecen interpretaciones infundadas del lenguaje escatológico en las Escrituras. Ambos nos exhortaba a buscar consuelo en la segunda venida de Jesús Cristo como Pablo nos recuerda que debemos hacer:

> Por todas las promesas de Dios encuentra su Sí en él. Por eso es a través de él que emitimos nuestro Amén a Dios para su gloria. Y es Dios quien nos establece contigo en Cristo y nos ha ungido, y también nos ha sellado y nos ha dado su Espíritu en nuestros corazones como garantía. (2 Cor. 1: 20-22)

Recursos para estudio adicional

Fuentes primarias

Bucer, Martin. *De Regno Christi* . En *Melanchthon y Bucer* , editado por Wilhelm Pauck, 174–394. Biblioteca de clásicos cristianos 19. Filadelfia: Westminster, 1969.

Calvino, John. *Institutos de la religión cristiana* . Editado por John T. McNeill. Traducido por Ford Lewis Battles. 2 vols. Biblioteca de las clásicas cristianas 20-21. Edición 1559. Filadelfia: Westminster, 1960.

——— -. *Psicopanniquia* . En *Selected Works of John Calvino: Tracts and Letters* , editado por Henry Beveridge y Jules Bonnet, traducido por Henry Beveridge, 3: 413–90. 1851. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1983.

——— -. *Una breve instrucción para armar a todo buen pueblo cristiano contra los errores de la secta común de los anabaptistas* . Londres, 1549.

Lutero, Martin. “Prefacio a la Revelación de San Juan”. En *Obras de Martin Lutero con Introducciones y Notas* , editado por Adolph Spaeth, 6: 479–91. Filadelfia ed. 1932. Reimpresión, Grand Rapids, MI: Baker, 1982.

——— -. "Sermón sobre el salmo 110" (1535). En *las obras de Lutero* . Vol. 13, *Selected Psalms II* , editado por Jaroslav Pelikan, 263–64. Filadelfia: Fortaleza, 1972.

Zwingli, Huldrych. *Fides Expositio* (1531). En las *confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII en la traducción al inglés* . Vol. 1, *1523–1552* , editado por James T. Dennison Jr., 176–225. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008.

——— -. *Fides Ratio* (1530). En las *confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII en la traducción al inglés* . Vol. 1, *1523–1552* , editado por James T. Dennison Jr., 112–36. Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008.

Fuentes secundarias

Balke, Willem. *Calvino y los radicales anabaptistas* . Traducido por William J. Heynen. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981.

Hall, Fred P. "La teología de las cosas pasadas" de Martin Lutero. En *Mirando hacia el futuro: Estudios evangélicos en escatología* , editado por David W. Baker, 124–43. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001.

Holwerda, David E. "Escatología e historia: una mirada a la visión escatológica de Calvino". En *Explorando la herencia de John Calvino: Ensayos en honor de John Bratt* , editado por David E. Holwerda, 110–39. Grand Rapids, MI: Baker, 1976.

Quistorp, Heinrich. *La Doctrina de las Últimas Cosas de Calvino* . Traducido por Harold Knight. 1955. Reimpresión, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009.

Strohl, Jane E. "Escatología de Lutero: Los últimos tiempos y las últimas cosas". Doctora en disuasión, Escuela de Divinidad de la Universidad de Chicago, 1989.

Torrance, T. F. "La escatología de la reforma". En *escatología: Cuatro artículos leídos a la Sociedad para el estudio de la teología* , editado por T. F. Torrance y J. K. S. Reid, 36–62. Scottish Journal of Theology Occasional Papers 2. Edimburgo: Oliver y Boyd, 1957.

---

1 . Richard A. Muller, The Calcomino no adaptado: Estudios sobre la base de una tradición teológica , Oxford Studies in Historical Theology (Nueva York: Oxford University Press, 2000), 39.

2 . Heinrich Quistorp, Doctrina de las Últimas Cosas de Calvino , trad. Harold Knight (1955; repr., Eugene, OR: Wipf & Stock, 2009), 12.

3 . T. H. L. Parker, Comentarios del Nuevo Testamento de Calvino , 2ª ed. (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 116–19.

4 . Martin Lutero, "Prefacio a la Revelación de San Juan", en Obras de Martin Lutero con Introducciones y Notas , ed. Adolph Spaeth, Philadelphia ed. (1932; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1982), 6: 479–91. En su primer prefacio, Lutero rechazó la Revelación de Juan como canónica porque pensó que estaba preocupada por la profecía, a diferencia de los escritos canónicos de Pedro y Pablo y los dichos de Jesús . Lutero moderó grandemente sus puntos de vista en el segundo prefacio de 1545.

5 . Martin Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 26: 219–26.

6 . John Calvino, Psychopannychia , en trabajos seleccionados de John Calvino: Tracts and Letters , ed. Henry Beveridge y Jules Bonnet, trad. Henry Beveridge (1851; repr., Grand Rapids, MI: Baker, 1983), 3: 413–90.

7 . Calvino, Institutos , 3.25.5.

8 . Para una discusión de este tema, vea Cornelis P. Venema, “La Doctrina de las Últimas Cosas de Calvino: La Resurrección del Cuerpo y la Vida Eterna”, en Una Guía Teológica de los Institutos de Calvino: Ensayos y Análisis , ed. David W. Hall y Peter A. Lillback, Calvino 500 Series (Phillipsburg, NJ: P&R, 2008), 454–55.

9 . El apocalypticismo se define como la creencia de que Dios ha revelado que el fin de la historia humana es inminente, lo que conlleva una serie de eventos catastróficos predichos en las Escrituras, todo lo cual lleva al regreso del Señor. Ver Bernard J. McGinn, John J. Collins y Stephen J. Stein, editores,The Continuum History of Apocalypticism (Nueva York: Continuum, 2003), ix.

10 . Parker, Comentarios del Nuevo Testamento de Calvino , 119. Como observa Oberman, esta suposición puede ser incorrecta: "Jaroslav Pelikan ha rastreado 'algunos usos de Apocalipsis en los reformadores magisteriales'. Bernd Moeller ha reunido evidencia adicional de la orientación escatológica en la predicación de la Reforma temprana ”. Véase Heiko A. Oberman, El impacto de la reforma: ensayos (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 57.

11 . Robin Barnes, "Imágenes de la esperanza y la desesperación: Apocalypticism occidental ca. 1500–1800 ”, en McGinn, Collins y Stein, The Continuum History of Apocalypticism , 329.

12 . Timothy George, Teología de los reformadores (Nashville: Broadman, 1988), 38.

13 . Barnes, "Imágenes de esperanza y desesperación", 330.

14 . T. F. Torrance, "La escatología de la reforma", en Escatología: Cuatro artículos leídos a la Sociedad para el Estudio de Teología , ed. T. F. Torrance y J. K. S. Reid, Scottish Journal of Theology Occasional Papers 2 (Edimburgo: Oliver y Boyd, 1957), 43.

15 . Jane E. Strohl, "Escatología de Lutero: Los últimos tiempos y las últimas cosas" (PhD diss., Escuela de la Divinidad de la Universidad de Chicago, 1989), 9–10.

16 . Philip S. Watson, ¡Que Dios sea Dios! Una interpretación de la teología de Martin Lutero (Londres: Epworth, 1947), 116-17.

17 . George, teología de los reformadores , 323.

18 . Martin Lutero, "Borrede, Rachwort, und Marginalglossen", WA 50: 362.7, citado en Heiko A. Oberman, Lutero: El hombre entre Dios y el diablo (New York: Image Books, 1992), 64.

19 . Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 26: 383.

20 . Citado en Oberman, Impacto de la Reforma , 196.

21 . Este capítulo no dejará de interactuar con las opiniones de Roma y los reformadores radicales, pero lo hará a través de la polémica lente de Lutero y Calvino.

22 . Como señala Oberman, "Lutero nunca se autodenominó" reformador ". Sin embargo, no se negó a ser visto como un profeta; Quería difundir el Evangelio como un 'evangelista'. Se hacía llamar predicador, médico o profesor y era todo esto. Sin embargo, nunca presumió ser un reformador, ni tampoco afirmó que su movimiento fuera la "Reforma". Oberman, Lutero: El hombre entre Dios y el diablo , 79.

23 . Fred P. Hall, "La teología de las cosas pasadas de Martin Lutero", en Mirando hacia el futuro: Estudios evangélicos en escatología , ed. David W. Baker (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001), 141.

24 . Del sermón de Lutero de 1532 sobre Lucas 21: 25–33 en WA 47: 623, citado en Ewald M. Plass, Lo que dice Lutero: Una antología (St. Louis, MO: Concordia, 1959), 689.

25 . Calvino, Institutos , 3.9.1–6.
26 . Ibid., 3.25.1–12.
27 . Ibid., 3.25.1.
28 . Ibid., 3.9.4.
29 . Ibídem.
30 . Calvino en 1 Tim. 6:14, en CNTC 10: 279.
31 . Francis Pieper, Christian Dogmatics (St. Louis, MO: Concordia, 1953), 3: 511–15; Paul Althaus, La teología de Martín Lutero , trad. Robert C. Schultz (Filadelfia: Fortaleza, 1966), 417.
32 . W. P. Stephens, The Theology of Huldrych Zwingli (Oxford: Clarendon, 1986), 56, citando ZSW 2: 208.33–209.5.
33 . Zwingli, Fides Expositio (1531), en James T. Dennison Jr., editor, Confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII en la traducción al inglés , vol. 1, 1523–1552 (Grand Rapids, MI: Reformation Heritage Books, 2008), 185–86.
34 . Zwingli, Fides Expositio , 205–7.
35 . Zwingli, Fides Ratio (1530), en Dennison, Confesiones reformadas de los siglos XVI y XVII , 133–36.
36 . Martin Bucer, De Regno Christi , en Melanchthon and Bucer , ed. Wilhelm Pauck, LCC 19 (Filadelfia: Westminster, 1969), 225.
37 . Torrance, "Escatología de la Reforma", 54.
38 . Ibídem.

39 . Según Oberman, la "diferencia de Calvino con Lutero puede notarse en muchos puntos, pero ninguna tan fundamentalmente como la visión de Calvino de Dios como 'leislatuer et roy', mientras que uno de los Contadores Reporterosmás perceptivos, Ambrosius Catharinus Politus OP, indicó que El corazón del "error luterano" fue la negación de que Cristo es a la vez "redentor" y "legislador". El tema de Calvino a lo largo de [sus sermones de 1564 sobre el segundo libro de Samuel] es el gobierno de Dios que nombró a Cristo como Rey, su fiel Virrey. Reforma es la re - ordenación de la vida de los fieles. La confusión y la dispersión es el socavamiento de la intención de Dios .Orden por Satanás y sus instrumentos malvados. Por la gracia y el poder de Dios, este nuevo orden se restaura aquí y allá en las iglesias locales, así como en la vida pública de algunas ciudades y regiones. Sin embargo, la verdadera restauración, el re - ensamblaje y el establecimiento final de la ley y el orden deben ser esperados con paciencia por los fieles como el acto escatológico de Dios ". Este tema es articulado por Bucer en su De Regno Christi . Heiko A. Oberman, El Amanecer de la Reforma: Ensayos en el Pensamiento Medieval Tardío y Reforma Temprana (Edimburgo: T&T Clark, 1986), 237.
40 . Calvino en mate. 6:10, en CNTC 1: 208.

41 . Torrance, "Escatología de la Reforma", 40. Quistorp no está de acuerdo: "La escatología de Lutero se rige más fuertemente que la de Calvino por el pensamiento de la resurrección de los muertos". Quistorp, Doctrina de las últimas cosas de Calvino , 97.
42 . Ernest Lee Tuveson, Milenio y Utopía: un estudio en el contexto de la idea del progreso (Nueva York: Harper Torchbooks, 1964), 19.
43 . Aquinas, Summa Theologiae Supplementum 91.5.
44 . Aquinas, Scriptum super Sententiis 4.48.11.1.
45 . Torrance, "Escatología de la Reforma", 38.
46 . Ibid., 39.
47 . Lutero, Lectures on Galatians (1535), LW 26: 342.
48 . Oberman, Lutero: El hombre entre Dios y el diablo , 61.
49 . George, teología de los reformadores , 256.
50 . Oberman, Impacto de la Reforma , 196.
51 . Theodore G. Tappert, ed. y trans., The Book of Concord: Las confesiones de la Iglesia Evangélica Luterana (Filadelfia: Fortress, 1959), 298–301.
52 . Citado en Plass, lo que dice Lutero , 631.
53 . Citado en ibid., 1071.
54 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 420-21. Althaus cita una carta de 1540 que Lutero le escribió a su esposa en WABr 9: 175.
55 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 412.
56 . Martin Lutero, Lectures on Genesis 21–25 , LW 4: 314.
57 . Ibid., LW 4: 309.
58 . Julius Köstlin, La teología de Lutero , trad. Charles E. Hay (Filadelfia: Luteroan Publication Society, 1897), 2: 578.
59 . Martin Lutero, "Luteros Faftenpoftille: Begonnen von G. Theile, vollendet von G. Buchwald", WA 17: 11.235.
60 . Plass, lo que dice Lutero , 696–97.
61 . Althaus, Teología de Martín Lutero , 417.
62 . Martín Lutero, "Sermón sobre el sacramento del bautismo" (1518), citado en Torrance, "Escatología de la Reforma", 49.
63 . Citado en Althaus, Teología de Martín Lutero , 413.
64 . Lutero en Tito 2:13 en un sermón de 1531, citado en Plass, Lo que dice Lutero , 700.
65 . Citado en ibid., 700–701.
66 . Citado en ibid., 701.

67 . David E. Holwerda, "Escatología e historia: una mirada a la visión escatológica de Calvino", en Explorando la herencia de John Calvino: Ensayos en honor de John Bratt , ed. David E. Holwerda (Grand Rapids, MI: Baker, 1976), 110.
68 . Ibid., 110.
69 . Calvino en mate. 6:10, en CNTC 1: 208.

70 . Calvino en rom. 8:23, en CNTC 8: 175.
71 . Calvino, Institutos , 3.7.3.

72 . Calvino en Juan 13:31, en CNTC 5:68.

73 . Calvino en Juan 12:31, en CNTC 5:42.
74 . Calvino en Heb. 2: 5, en CNTC 12:22.
75 . Calvino, Institutos , 3.9.1–6.
76 . Ibid., 3.25.
77 . Ibid., 3.25.1.
78 . Calvino, Psychopannychia , 465.
79 . Torrance, "Escatología de la Reforma", 49.

80 . Calvino en mate. 24:29, en CNTC 3:93.

81 . Calvino en mate. 24:36, en CNTC 3:98.

82 . Holwerda, "Escatología e historia", 133, citando el comentario de Calvino sobre Dan. 7:25.
83 . Calvino, Institutos , 3.5.6-10.
84 . Ibid., 3.25.
85 . Para una discusión sobre el contacto temprano de Calvino con los anabaptistas y una historia literaria de la Psychopannychia , vea Willem Balke, Calvino y los radicales anabaptistas , trad. William J. Heynen (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1981), 17–38; véase también Quistorp, Doctrina de las Últimas Cosas de Calvino, 55-107.
86 . Balke, Calvino y los radicales anabaptistas , 31.
87 . Ibid., 304.
88 . John Calvino, Una breve instrucción para armar a todos los cristianos buenos contra los errores de la secta común de los anabaptistas (Londres, 1549), 113-14, citado en Balke, Calvino y los radicales anabaptistas , 305.
89 . Calvino, Psychopannychia , 471, 472.

90 . Calvino en Gen. 2: 7, en Calvino, Comentario sobre el primer libro de Moisés llamado Génesis , trad. John King (Edimburgo: Bandera de la verdad, 1984), 112–13.

91 . Calvino en ef. 1:14, en CNTC 11: 132.
92 . Quistorp, Doctrina de las Últimas Cosas de Calvino , 67, 87.
93 . Balke, Calvino y los radicales anabaptistas , 307.
94 . Calvino, Institutos , 3.25.2.
95 . Calvino, Psychopannychia , 490.
96 . Martin Lutero, “Sermón sobre el Salmo 110” (1535), LW 13: 263–64.
97 . Balke, Calvino y los radicales anabaptistas , 295.

98 . Calvino en Hechos 1: 7, en CNTC 6:32.
99 . Calvino, Institutos , 3.25.5.

100 . Calvino en 1 Tes. 4:17, en CNTC 8: 366.
101 . Calvino, Psychopannychia , 446.
102 . Balke, Calvino y los radicales anabaptistas , 295.
103 . Calvino, Institutos , 4.2.12.

104 . Calvino en 2 Tes. 2: 7, en CNTC 8: 404.

105 . Calvino en 2 Tes. 2: 2–12, en CNTC 8: 397–408.
106 . Calvino, Institutos , 1.14.4.

107 . Quistorp, Doctrina de las Últimas Cosas de Calvino , 11.

Colaboradores

Michael Allen (PhD, Wheaton College) es profesor de teología sistemática e histórica en el Seminario Teológico Reformado en Orlando, Florida. Él es el autor de La *justificación y el Evangelio: Entender los contextos y las controversias* ; *Teología reformada* ; *La fe de Cristo: una cuenta dogmática* ; y *la catolicidad reformada: la promesa de recuperación para la teología y la interpretación bíblica* (con Scott Swain). También es el editor de *Theological Commentary: Evangelical Perspectives* ; *Lecturas de la reforma de Paul: Exploraciones en historia y exégesis* (con Jonathan A. Linebaugh); y *dogmática cristiana: teología reformada para la Iglesia católica* (con Scott Swain).

Matthew Barrett (PhD, Seminario Teológico Bautista del Sur) es tutor de teología sistemática e historia de la iglesia en el Oak Hill Theological College de Londres. Editor ejecutivo de *Credo Magazine* , también es editor de 5 Solas Series y autor de *la Palabra* de *Dios: La autoridad de las Escrituras; Owen sobre la vida cristiana: vivir para la gloria de Dios en Cristo* (con Michael A. G. Haykin); *La salvación por gracia: el caso de la llamada y la regeneración efectivas* ; *La gracia de la piedad: una introducción a la doctrina y la piedad en los cánones de Dort* .

Gerald Bray (DLitt, Universidad de París -Sorbonne) es profesor investigador de divinidad en la Escuela de Divinidad de Beeson, en la Universidad de Samford, en Birmingham, Alabama. Él es el editor de *Gálatas, Efesios* en el Comentario de la Reforma de las Escrituras y el autor de *la Interpretación Bíblica: Pasado y Presente* ; *La Doctrina de Dios* ; *Dios es amor: una teología bíblica y sistemática* ; *Dios ha hablado: una historia de la teología cristiana* ; *Agustín en la vida cristiana: transformado por el poder de Dios* ; y *La Iglesia: un relato teológico e histórico* .

Graham A. Cole (ThD, Colegio Australiano de Teología) es decano y profesor de teología bíblica y sistemática en Trinity Evangelical Divinity School en Deerfield, Illinois. Él es el autor de *El que da vida: la doctrina del Espíritu Santo* ; *Comprometiéndose con el Espíritu Santo: Preguntas reales, respuestas prácticas* ; *Dios el pacificador: cómo la expiación trae a Shalom* ; y *El Dios que se hizo humano: una teología bíblica de la encarnación* .

Aaron Clay Denlinger (PhD, Universidad de Aberdeen) es profesor de historia de la iglesia y teología histórica en el Colegio Bíblico de Reformación en Sanford, Florida. Es el editor de *la Ortodoxia reformada en Escocia: Ensayos sobre teología escocesa, 1560–1775* , y el autor de *Omnes en Adam ex pacto Dei: La doctrina de la solidaridad solidaria del pacto de Ambrogio Catarino y su influencia en los teólogos reformados después de la reforma* .

J. V. Fesko (PhD, King's College, Universidad de Aberdeen, Escocia) es decano académico y profesor de teología sistemática y teología histórica en el Westminster Seminary California en Escondido, California. Él es el autor de la *Justificación: Comprender la Doctrina Reformada Clásica* ; *Más allá de Calvino: unión con Cristo y justificación en la teología reformada moderna temprana (1517–1700)* ; y *La teología de los estándares de Westminster: contexto histórico y perspectivas teológicas* .

Douglas F. Kelly (PhD, Universidad de Edimburgo) es profesor de teología emérito en el Seminario Teológico Reformado en Charlotte, Carolina del Norte. Es autor de la *teología sistemática de*varios *volúmenes: fundamentada en las Sagradas Escrituras y entendida a la luz de la Iglesia* , y de *Creación y cambio: Génesis 1: 1–2: 4 a la luz de los paradigmas científicos cambiantes* ; *El surgimiento de la libertad en el mundo moderno: la influencia de Calvino en cinco gobiernos de los siglos XVI al XVIII* ; *Si Dios ya sabe, ¿por qué orar?* (con Caroline S. Kelly); y *Revelación: Un Mentor Comentario Expositivo* .

Eunjin Kim es un candidato a doctorado en historia de la iglesia en el Seminario Teológico de Westminster en Glenside, Pensilvania. Tiene un MDiv del Seminario Teológico Hapdong en Corea del Sur y un ThM de Duke Divinity School. Sus intereses incluyen XVI - y XVII - siglo teología reformada y la historia de la interpretación bíblica en la época de la Reforma.

Robert Kolb (PhD, Universidad de Wisconsin-Madison) es profesor emérito de teología sistemática en el Seminario Concordia en St. Louis, Missouri. Es el autor de *El genio de la teología de Lutero: Una forma de pensar de Wittenberg para la Iglesia contemporánea* ; *Lutero y las historias de Dios: narraciones bíblicas como base para la vida cristiana* ; *Martín Lutero: Confesor de la fe* ; *Elección, elección y método teológico de Wittenberg: de Martin Luther a la fórmula de Concord* ; *Martín Lutero como profeta, maestro y héroe: Imágenes del reformador, 1520-1620* ; y *Martín Lutero y la Palabra de Dios que perdura: la Escuela Wittenberg y su Proclamación centrada en las Escrituras* .

Robert Letham (PhD, Universidad de Aberdeen) es profesor de teología sistemática e histórica y supervisa los títulos de investigación en la Union

School of Theology, con sede en Oxford, Inglaterra. Él es el autor de *Unión con Cristo: en las Escrituras, la historia y la teología* ; *La Asamblea de Westminster: leyendo su teología en contexto histórico* ; *La Santísima Trinidad: en las Escrituras, la historia, la teología y la adoración* ; y *La Obra de Cristo* .

Peter A. Lillback (PhD, Seminario Teológico de Westminster) es presidente y profesor de teología histórica e historia de la iglesia en el Seminario Teológico de Westminster en Glenside, Pensilvania. Es el autor de *El fuego sagrado* de *George Washington* y *El vínculo de Dios: el papel de Calvin en el desarrollo de la teología del pacto* . Es el editor de *Tu palabra sigue siendo verdad: Escritos esenciales sobre la doctrina de las Escrituras desde la Reforma hasta hoy* (con Richard B. Gaffin Jr.), y *Una guía teológica de los institutos de Calvin: ensayos y análisis* (con David W. Hall).

Korey D. Maas (DPhil, Universidad de Oxford) es profesora asistente de historia en Hillsdale College en Hillsdale, Michigan. Es el autor de *La Reforma y Robert Barnes: Historia, Teología y Polémica en la antigua Inglaterra moderna* y es colaborador del volumen 60 de *Luther's Works* .

Donald Macleod (DD, Seminario Teológico de Westminster) fue profesor de teología sistemática en el Free Church of Scotland College en Edimburgo y también fue el director de la escuela entre 1999 y 2011. Él es el autor de *Cristo crucificado: entendiendo la expiación* ; *La persona de Cristo* ; *Una fe para vivir por: entender la doctrina cristiana* ; *De la Gloria al Gólgota: Cuestiones controvertidas en la vida de Cristo* ; *Jesús es Señor: la cristología ayer y hoy* .

Keith A. Mathison (PhD, Seminario Teológico de Whitefield) es profesor de teología sistemática en el Colegio Bíblico de Reformación en Sanford, Florida. Él es el autor de *Given For You: Reclamando la Doctrina de la Cena del Señor de Calvin* ; *De la edad a la edad: el despliegue de la escatología bíblica* ; y *La Forma de Sola Scriptura* . También se desempeñó como editor asociado de *The Reformation Study Bible* .

Michael Reeves (PhD, King's College, Londres) es presidente y profesor de teología en la Union School of Theology, con sede en Oxford, Inglaterra. Anteriormente, se desempeñó como jefe de teología para las Universidades y Colegios Christian Fellowship. Él es el autor de *The Unchenchable Flame: Discovering the Heart of the Reformation; Deleitándose en la Trinidad: Una introducción a la fe cristiana* ; *Regocijándose en Cristo* ; y por *qué la reforma sigue siendo importante* (con Tim Chester). También es coeditor de *Adán, la caída y el pecado original: perspectivas teológicas, bíblicas y científicas* (con Hans Madueme).

Kim Riddlebarger (PhD, Seminario Teológico Fuller) es pastor principal de la Iglesia Reformada de Cristo en Anaheim, California, y es miembro del programa de radio White Horse Inn. Es el autor de *A Case for Amillennialism: Understanding the End Times* ; *El hombre de pecado: descubriendo la verdad sobre el anticristo* ; *Primeros corintios* ; y *El león de Princeton: B. B. Warfield como apologista y teólogo* .

Scott R. Swain (PhD, Trinity Evangelical Divinity School) es decano académico y profesor de teología sistemática en el Seminario Teológico Reformado en Orlando, Florida. Es coeditor de *la dogmática cristiana: teología reformada para la Iglesia católica* (con Michael Allen) y autor de *la catolicidad reformada: la promesa de recuperación para la teología y la interpretación bíblica*(con Michael Allen); *El Dios del Evangelio: la teología trinitaria de Robert Jenson* ; *Trinidad, revelación y lectura: una introducción teológica a la Biblia y su interpretación* ; y *Padre, Hijo y Espíritu: La Trinidad y el Evangelio de Juan* (con Andreas Köstenberger).

Mark D. Thompson (DPhil, Universidad de Oxford) es el director y jefe del departamento de teología, filosofía y ética del Moore Theological College en Sydney, Australia. Él es el autor de *Una palabra clara y presente: La claridad de las Escrituras* y *Un fundamento seguro sobre el cual permanecer: la relación de la autoridad y el método interpretativo en el enfoque de Lutero sobre las Escrituras* .

Carl R. Trueman (PhD, Universidad de Aberdeen) es el Presidente de Historia de la Iglesia Paul Woolley en el Seminario Teológico de Westminster en Glenside, Pensilvania. Él es el autor de *Lutero sobre la vida cristiana: Cruz y Libertad* ; *El Imperativo Creedal* ; *Historias y falacias: problemas enfrentados en la escritura de la historia* ; *Reforma: ayer, hoy y mañana* ; *John Owen: católico reformado, hombre de Renais* ; y *el legado de Lutero: Salvación y reformadores ingleses, 1525-1556* .

Cornelis P. Venema (PhD, Seminario Teológico de Princeton) es presidente y profesor de estudios doctrinales en el Medio - América del Seminario Reformado en Dyer, Indiana. Es el autor de *La promesa del futuro* ; *Heinrich Bullinger y la Doctrina de la Predestinación: ¿Autor de "La Otra Tradición Reformada"?* ; *El evangelio de la libre aceptación en Cristo: una evaluación de la reforma y nuevas perspectivas sobre Pablo* ; *Aceptado y renovado en Cristo: la "doble gracia de Dios" y la interpretación de la teología de Calvino* ; y *Cristo y el futuro: la enseñanza bíblica sobre las últimas cosas* .

Índice de nombres

Alberto el Grande, 82 , 87
Alejandro de Hales, 79–80 , 87 , 305
Alsted, Johann Heinrich, 21 , 396
Althaus, Paul, 190 , 316 , 386 , 737
Althusius, John, 675 , 711–12 , 715
Ambrose, 69n4 , 324 , 336
Amsdorf, Nicolás de, 584 , 698.
Amyraut, Moisés, 375
Andraeus, Jacob, 274, 338, 339
Anselm, 192 , 377 , 380
Aristóteles, 229 , 475 , 646.
Sigimer, James, 423 , 425 , 442 , 446-47
Atanasio, 285 , 308 , 324 , 402
Atkinson, James, 315 , 321
Agustín, 69n4 , 229 , 283 , 452 , 486
  Cristología de, 336
  sobre la iglesia y las escrituras, 148 , 182
  en la conversión, 253
  en creación, 286
  en libre albedrío, 487 , 492 , 494 , 497 , 504 , 505
  En la imagen de Dios, 293–94 , 295–96.
  interpretación del Apocalipsis cap. 20, 735 , 750 , 751
  en la justificación, 84-85 , 570
  en la cena del Señor, 644
  es Pelagio, 306 , 466
  en la predestinación, 244-45 , 265 , 277
  en el purgatorio, 75–76
  lectura de paul, 543
  sobre la acción revolucionaria, 696
  sobre la justicia de Dios, 518–19
  en la Escritura, 147–48
  en los sacramentos, 611
  en la trinidad, 192
  en unión con cristo, 427
Aulén, Gustav, 347 , 380.
De la Au, Christina, 13.
Averroës, 229

Baker, J. Wayne, 261n48 , 690
Baldwin de Forde, 69–70
Balke, Willem, 403 , 744-48
Bancroft, George, 715
Baro, peter, 133
Barth, Karl, 148 , 157 , 227n50
Albahaca de cesárea, 152
Bavinck, Herman, 354
Beaton, David, 134
Beckwith, Carl L., 395
Beda, Noel, 124

Bellah, Robert, 30
Bellarmín, Robert, 314 , 709
Berengar de Tours, 645
Berkhof, Louis, 354
Bernardino of Siena, 49
Bernard de Clairvaux, 77 , 192 , 423 , 426 , 429 , 434 , 442
Beza, Theodore, 127 , 128-30 , 273 , 274-75 , 338 , 339 , 375 , 376 , 435 , 443n76 , 599 , 700 , 701-2
Bibliander, Theodor, 122
Biel, Gabriel, 90–93, 105–6, 152, 306, 452, 470, 514–15
Blaurock, George, 621
Bodin, John, 712
Filosofía, 229 , 455
Boice, James Montgomery, 60–61
Bollinger, Dennis, 601–2
Bolsec, Jerome, 127 , 261 , 263n52 , 267n67 , 484 , 501
Buenaventura, 82 , 87
Bonhoeffer, Dietrich, 18-19
Bonifacio, Santo, 76
Bonifacio VIII, Papa, 100
Bora, Catalina de (esposa de Lutero), 114
Bownde, Nicolás, 133
Bradwardine, Thomas, 244n3 , 452
Bray, Gerald, 191–92 , 203 , 410
Brenz, John, 322 , 325 , 336 , 523
Bromiley, Geoffrey, 320–21 , 414 , 415
Bruce, AB, 324–25 , 327 , 328
Brunner Emil, 354
Bruno of Cologne, 86
Bucer, Martin, 125 , 195 , 228 , 268n72 , 500n211 , 562 , 660 , 687 , 746
  en el bautismo, 626-27
  en la iglesia, 588–89
  escatología de, 729-30
  influencia en calvin, 665
  en la Cena del Señor, 643 , 656 , 659–64 , 665 , 667 , 670 , 671
Buchanan, George, 136
Bullinger, Heinrich, 54 , 120 , 121-23 , 128 , 183 , 196 , 244n4 , 384 , 424
  en el bautismo, 609 , 624–26 , 636–37
  sobre la autoridad bíblica, 168–73 , 178
  en la iglesia, 591–92
  en la iglesia y el estado, 689–90 , 692–93
  Sobre creación y redención, 286.
  En la imagen de Dios, 297–98 , 304 , 309–10.
  Sobre la incomprensibilidad de Dios, 222.
  sobre el bautismo infantil, 625–26 , 632
  Sobre el conocimiento de Dios, 226.
  sobre la vida después de la muerte, 307
  en la Cena del Señor, 667–68 , 670
  en los nombres de Dios, 232–33 , 234–35 , 288
  en la predestinación, 260–66 , 267 , 269
  Sobre la resistencia a la tiranía, 694–95.
  en triple oficio de cristo, 353

Cajetan, el cardenal Thomas, 153 , 647n16
Calvin, John, 43 , 123–30 , 337
  en alojamiento, 177–78 , 225 , 349 , 365 , 369 , 372
  en la expiación, 375-80
  en el bautismo, 609 , 626–34 , 639
  sobre la autoridad bíblica, 173–79
  sobre Cristo como profeta, 363–65 , 367–68
  en la iglesia, 592-97
  en la iglesia y el estado, 686 , 687 , 691–92

en la disciplina de la iglesia, 693–94
Comentario sobre Génesis, 291 , 292.
preocupación por la adoración pura, 51n33
en creación, 287
sobre la creación, caída y redención, 285–87
en descenso al infierno, 373-75
escatología de, 721 , 722–23 , 750–51
y *extra Calvinisticum* , 328–34
en libre albedrío, 481–501
sobre el Espíritu Santo, 394
en la imagen de Dios, 295–97 , 304–5 , 308–9
sobre el bautismo infantil, 629–30 , 632
en la justificación, 512–13 , 524–31 , 545
en la realeza de Cristo, 382–84
en la Cena del Señor, 644 , 665–69 , 670 , 671
Sobre la obra mediadora de Cristo, 349–50.
sobre la meditación en la vida futura, 727–728 , 743
en *la oficina dos veces* , 347 , 352-55
sobre los nombres de Dios, 233–34 , 289
como Nestorian, 330 , 331n80
sobre el poder de Dios, 218 , 220 , 237
sobre la predicación, 51 , 54–55 , 57–58 , 369–70
en la predestinación, 241 , 255–60 , 261 , 279 , 498
sobre el sacerdocio de Cristo, 370–72
sobre la reforma, 725
Sobre la resistencia a la tiranía, 695–97.
en los sacramentos, 404–6
sobre la santificación, 570–71
como reformador de segunda generación, 726
y el Espíritu, 403-9
Perspectiva teocéntrica de 221.
en la Trinidad, 200–209 , 287n8
en dos naturalezas de Cristo, 355–56 , 361–62
en unión con Cristo, 425 , 426 , 433–38 , 666
En Palabra y Sacramento, 440.
en la Palabra como principio controlador de la adoración, 59
Capito, Wolfgang, 291 , 660 , 746
Cameron, Euan, 43 , 499n208 , 501n214
Cameron, John, 375
Cameron, Nigel, 291
Caroli, Pierre, 125
Carson, DA, 15
Cartwright, Thomas, 133 , 599–601
Castellio, Sebastian, 127
Catalina de Aragón, 130
Cervini, Marcello, 483
Chandieu, Antoine de, 301
Carlomagno, 97 , 105 , 678
Carlos I, rey, 706–7
Carlos V, Emperador, 107 , 321 , 468 , 502 , 586 , 589 , 660
Charles Emmanuel I, Duke, 129
Carlos el calvo, 679
Chemnitz, Martin, 322-25 , 339 , 425 , 432-34 , 536-37 , 583 , 587n40
Crisóstomo, John, 352 , 475 , 480 , 486 , 497
Cicerón, 227
Cincio Bernard 483
Clemente v, papa, 100
Clemente VII, papa, 107
Clemente de Alejandría, 622
Cochlaeus, Johann, 172
Collinson, Patrick, 551

Colón, Christopher, 107
Comestor, Peter, 78 , 86
Constantino, 678 , 685
Cop, Nicholas, 124
Cordier, Mathurin, 124
Craig, John, 364
Cranmer, Thomas, 50 , 131 , 146 , 502–3 , 730
  en los apócrifos, 416n93
  sobre la autoridad bíblica, 180–85
  sobre el Espíritu Santo, 394 , 409-15
Cromwell, Oliver, 706–7
Cunningham, William, 375
Chipriota, 731
Cirilo de Alejandría, 321 , 324 , 336 , 644

de Ailly, Pierre, 104 , 452.
Daniell, David, 294
Darwin, Charles, 291
Dean, Jonathan, 409
de Bure, Idelette (esposa de Calvin), 125
de Coligny, Gaspard, 704n150
Bolos 290
Donnelly, John Patrick, 268n72 , 270n78
Dragas, George, 308
Drechsel, Thomas, 555
Drickamer, John M., 463n41
Dulles, Avery, 22–23 , 512 , 538–39
Duns Scotus, John, 89-90 , 268n72 , 516 , 611

Eck, Johann, 113 , 161
Eduardo VI, rey, 131 , 503 , 598 , 730
Einstein, Albert, 290n14
Elert, Werner, 247n7
Elizabeth I, Queen, 132, 135, 599, 697
Entfelder, Christian, 211
Erasmus, 105, 114–15, 159, 247–48, 452–62, 463, 521
Erasto, Thomas, 590
4 Eugene Papa, 104
Eusebio, 324
Eutyches, 335
Evans, Gillian, 147

Farel, Guillaume, 124-25 , 593 , 665 , 686 , 687
Ferguson, Sinclair, 206
Figgis, John N., 683–84
Finney, Charles G., 19
Forde, Gerhard, 223n26 , 573n55
Fowler, Stanley K., 638n129
Foxe, John, 131
Francis, papa, 13
Francisco I, rey de Francia, 124 , 589
Franck, Sebastian, 555
Federico III, Elector Palatino, 123 , 136
Fuhrman, Paul, 705

Gansfort, Wessel, 647-48 , 651
Querido san valentín 314
George, Timothy, 45n6 , 57–58 , 59n67 , 396n9 , 402 , 725
Gerrish, BA, 670
Gerson, Jean, 104, 426–28, 442
Gobel , Max, 417n99
Godfrey, W. Robert, 60 , 501

Gordon, Bruce, 123 , 665
Gratian, 76–77 , 98
Graybill, Gregory B., 482
Grebel, Konrad, 120 , 621
Gregory, Brad, 230n62
Gregorio II, Papa, 76
Gregorio VII, Papa, 98 , 678 , 679
Gregorio de Naziano, 203 , 374
Gregorio de Nyssa, 381 , 644
Gregorio de Rimini, 244n3 , 268n72 , 452 , 504
Gregory palamas, 323
Frontera, Stanley, 32-34
Cerdos, Hartmann, 518
Grotius, Hugo, 675, 712–13
Grudem, Wayne, 354

Haimo de Auxerre, 86
Hall, Christopher, 395–96
Hamilton, Patrick, 134
Harding, Thomas, 298n46
Hart, DG, 715n204
Hätzer, Ludwig, 211
Hazlett, Ian, 662
Casco, Paul, 372 , 487
Hendrix, Scott, 584
Enrique IV, rey, 103 , 678 , 680
Enrique VII, rey, 130
Enrique VIII, rey, 130–31 , 598 , 687
Enrique de Gante, 151
Hervé de Bourg-Dieu, 86
Hess, John, 162
Hesselink, I. John, 501
Hildebert de Tours, 69
Hildebrand. *Lago* Gregorio VII, Papa
Hodge, Charles, 354 , 667n135
Hoen, Huntersville, 651 , 653 , 656
Hofmann, Melchior, 340 , 342 , 735 , 750
Holcot, Robert, 452
Holwerda, David, 740, 745
Hooker, Richard, 146 , 601
Hooper, John, 131
Horton, Michael, 490–91
Hotman, Francois, 700
Hubmaier, Balthasar, 120, 220, 341, 603, 621, 623
Hughes, Philip E., 50
Hugo de San Víctor, 69 , 77 , 149 , 183
Hugolino de Orvieto, 452
Casa, enero, 44n3 , 90 , 103 , 104 , 108 , 579 , 647n20 , 682
Sombrero, Hans, 735
Hutchinson, Roger, 213

Ignacio de Loyola, 137 , 214
Lllyricus Matthias Flaeius, 116-17
Inocencio III, Papa, 100
Ireneo, 204 , 295 , 360 , 365
Ivo de Chartres, 80

James, Frank A., III, 268n72 , 502
James v, rey, 134
Santiago VI, rey de Escocia, 135–36
Jansen, John Frederick, 363–64 , 383
Jarry E., 714-15

Jenson, Robert, 542
Jerome, 486
Joachim de Fiore, 724 , 732
Juan de Antioquía, 336
Juan de Damasco, 218
Juan de la Cruz, 214
Jud, Leo, 120

Kant, Immanuel, 30 , 31
Karlstadt, Andreas, 161 , 341 , 620 , 643 , 648 , 650-54 , 656
Keller, Tim, 15
Kelly, JND , 645n2
Kendall, RT, 376
Kik, J. Marcellus, 715
Kim, Nam-Joon, 19
Kingdon, Robert, 690 , 715
Knox, John, 134–35 , 138 , 271n81 , 300–301 , 384 , 687 , 699 , 706
Kolb, Robert, 457n18 , 475 , 477
Compra, Karl, 340
Köstlin, Julio, 738
Küng, Hans, 512
Kuyper, Abraham, 716

Lane, Anthony NS, 203 , 485n142 , 485n144 , 490n169 , 491–92 , 494
Latimer, Hugh, 57 , 131
Laud, William, 601
El Goff, Jacques, 77 , 81
Leo i, papa, 324 , 336
Leo III, Pope, 678
Leo IX, Pope, 97–98
Leo X, Pope, 154
Letham, Robert, 203
Palanca, Thomas, 56
Lidgett, JS, 204
Lindbeck, George, 25–26
Lindberg, Carter, 44n3 , 45 , 47n16 , 112
Locke, John, 715
Lombard, Peter, 67 , 90 , 98 , 150 , 218 , 230n64 , 307n86 , 426 , 515 , 646
  sobre la gracia, 493–95
  en la imagen de dios, 283
  en la justificación, 428
  en los sacramentos, 68–72
  en la Trinidad, 192–93
Lucrecio, 290
Lutero, Martín, 112–16 , 550–51.
  sobre alojamiento, 223
  como antiespeculativo, 224
  en la expiación, 347
  en el bautismo, 609 , 615–18 , 738–39
  En la esclavitud de la voluntad, 452-62.
  en la iglesia, 578–80 , 581–83
  en la iglesia y el estado, 686–87
  en la política de la iglesia, 584
  Comentario de Génesis, 291 , 292.
  sobre comunicación de atributos, 314-18
  Sobre la corrupción del evangelio, 46.
  debate con Zwinglio, 138 , 154
  en el diablo, 381–86 , 457 , 724 , 736
  sobre la doctrina de Dios, 218
  escatología de, 721 , 722–23 , 732–39
  como Eutychian, 321

como reformador de primera generación, 726
Sobre los precursores de la Reforma, 44n3.
en libre albedrío, 477
sobre Dios como “vestido en su Palabra”, 223–24
sobre la gracia, 93
sobre el Espíritu Santo, 199 , 394 , 396–400
en la imagen de Dios, 293–94 , 303–4 , 309
Sobre la incomprensibilidad de Dios, 222.
en el bautismo infantil, 622-23
sobre los judíos, 116
en la justificación, 46 , 512 , 517–24 , 545
sobre la ley, 566 , 572–73
sobre la ley y el evangelio, 366 , 460–62 , 733–34
en la Cena del Señor, 643 , 648–50 , 654–59 , 661 , 664 , 667 , 669
en Melanchthon, 462–63
en nombre de Dios, 232-33 , 235-36
sobre la reforma papal, 107
sobre el pelagianismo, 45n10
sobre la predicación, 55 , 114 , 157 , 369
en el purgatorio, 53 , 83
Sobre la resistencia a los tiranos, 685.
en los sacramentos, 398 , 612-14
en la santificación, 552-57
en la Escritura, 56 , 146 , 153–61
on *sola Scriptura*, 571
temperamento de, 727
sobre teología de la cruz, 347 , 386–89 , 588
en la Trinidad, 194–99
en dos reinos, 684–85
sobre dos naturalezas de Cristo, 355–56 , 362
en unión con Cristo, 425 , 427 , 428–29
en la adoracion, 586

MacCulloch, Diarmaid, 415
MacGregor, Kirk R., 341
Marca, J. Gresham, 17
Maquiavelo, 683
Manetsch, Scott, 48 , 51n33 , 52 , 55
Manos, 147
Mannermaa, Tuomo, 540
Mantz, Felix, 621
Marpeck, Pilgram, 342
Marsilius of Padua, 101, 102, 108, 681, 685
Martin v, papa, 104
Marx, Karl, 740
María, reina de Escocia, 135
María I, reina, 57 , 131–32 , 134–35 , 713
María de Guisa, 134 , 135
Masson, Robert, 268
Matheson, Peter, 397n17
Matas, Marcos, 573n55
McGrath, Alister, 44n3 , 44n5 , 45 , 190 , 511–12 , 514 , 531n95
McLoughlin, William, 31
McNeill, John T., 676 , 683 , 703
Melanchthon, Philipp, 47n17 , 62n75 , 115-16 , 134 , 337 , 376 , 438
en la expiación, 380
sobre Cristo como profeta, 366–67
Cristología de, 357-58 , 360
en la iglesia, 580–81 , 583
en *la comunicación de los modismos* , 327
en creación, 286

en libre albedrío, 451 , 462–83 , 508
En la imagen de Dios, 306 , 310.
Sobre la justicia imputada, 540–41.
influencia en calvin , 665n123
Influencia en Lutero, 519 , 520–24.
en la justificación, 512 , 545
en la Cena del Señor, 650 , 661 , 669
on original sin, 466–67
Sobre la especulación filosófica, 196 , 218.
en la predestinación, 250–54 , 464 , 569
en la Escritura, 154 , 161–65
Sobre el tercer uso de la ley, 566.
en triple oficio de cristo, 353
en la Trinidad, 194–95
sobre dos naturalezas de Cristo, 355
en unión con Cristo, 425 , 429–32
Mergel, ángel, 419
Molnar, Paul, 24
Moltmann, Jürgen, 386
Morely, jean, 596
Mornay, Philippe de, 700 , 702-3 , 704 , 705 , 710
Muller, Richard, 190–91 , 212 , 259n40 , 263n52 , 266n63 , 270n78 , 273n86 , 275n88 , 277 , 496n199 , 498–99 , 722
Müntzer, Thomas, 27 , 397–98 , 555 , 620 , 682 , 735 , 750
Musculus, Wolfgang, 122 , 222 , 232 , 266n63 , 272n84 , 425 , 439
Myconius, Oswald, 122

Neill, Stephen, 410
Nestorius, 321
Nevin, John Williamson, 667n135
Newman, el cardenal John Henry, 20 , 354
Newton, Isaac, 290n14
Null, ashley, 413

Oberman, Heiko, 92, 727n22, 730n39
O'Carroll, Michael, 201
Oecolampadius, Johannes, 121 , 122 , 531n95 , 643 , 655 , 656 , 659 , 662 , 663 , 693
Olevian, Caspar, 210 , 338
Olson, Roger, 394n3 , 395–96 , 418
Origen, 644
Orombi, Henry Luke, 19
Osiander, Andreas, 353 , 370 , 425 , 430–31 , 437–38 , 560–61
Absoluto, 99-100
Owen, John, 351

Parker, THL, 493–94
Paschasius Radbertus, 645
Paul iii, papa, 137
Paulson, Stephen, 573n55
Metropolis, 484n139 , 543-44
Pelikan, Jaroslav, 550-51 , 574
Perkins, William, 131 , 273 , 354 , 357 , 358 , 365 , 380
Philip, Landgrave de Hesse, 115 , 321
Felipe II, 132
Philips, Dietrich, 342
Pighius, Albert, 482-84 , 486n151 , 487 , 490 , 492-94 , 500n211 , 504
Pío II, el Papa, 681
Placher, William, 28
Plato, 229
Pole, Reginald, 132
Pulido Ambrosio Catarino, 730n39
Ponga, John, 712-13

Estampas, Regin, 396
Precios, Jao, 463
Prierias, Sylvestro, 152

Quistorp, Heinrich, 731n41 , 752

Raitt, Jill, 338
Zarcillo, Leopold von, 715
Rankin, Duncan, 666
Ratramnus, 645
Reardon, Bernard, 31
Reid, W. Stanford, 525
Reinhart, Anna (esposa de Zwingli), 119
Ricardo II, rey, 103
Richard de St. Victor, 149–50
Ridley, Nicholas, 131
Riedemann, Peter, 603–4
Ritschl, Albrecht, 451–52
Rode, Hinne, 651
Rutherford, Samuel, 675 , 709–11

Sadoleto, Cardenal Jacopo, 126 , 175 , 201 , 528n72 , 595
Sanders, EP, 542 , 543-44
Saddler, Michael, 602 , 688
Savonarola, Girolamo, 49 , 683
Schaff, Philip, 715
Schleiermacher, Friedrich, 33 , 354
Schmidt, Charles, 503
Schwenkfeld, Caspar, 341-42 , 420 , 623
Selderhuis, Herman, 221
Servet, Michael, 127 , 202 , 212 , 420 , 621–22 , 693–94
Simons, Menno, 342 , 394 , 396 , 415-19
Simpliciano, 505
Skinner, Quentin, 684–85
Smalley, Beryl, 147
Smeeton, Donald Dean, 294
Socinus, Fausto, 211 , 220 , 423 , 425 , 444
Staupitz, Juan de, 427 , 429
Steinmetz, David, 250n16 , 500n211
Stendahl, Krister, 542
Cigüeña, Nicolás, 555
Stott, john, 20
Sulzer, Simon, 122
Swarup, paul, 19

Teresa of Avila, 214
Tetzel, John, 53 , 113
Theodoret, 324 , 336
Thiselton, Anthony, 394n2
Thomas, Mark, 555
Thomas en Kempis, 426 , 442
Tomás de Aquino, 198 , 268n72 , 442 , 732
  comentarios de, 147
  En la imagen de Dios, 283 , 305–6.
  sobre la gracia infundida, 87–88
  en la justificación, 428 , 514-16
  en la predestinación, 263
  en el purgatorio, 82–83
  en los sacramentos, 611 , 612
  en la Escritura, 150–51
  en triple oficio de cristo, 353
  en la transubstanciación, 646

en la Trinidad, 192–94 , 202
en unión con cristo, 426
Tomás de Chobham, 78 , 81
Thompson, Nicolás, 662
Tillich, Paul, 33
Tocqueville, Alexis de, 30
Tong, Stephen, 19
Torrance, TF, 203 , 290n14 , 296 , 308 , 731 , 732–33
Travers, Walter, 599–601
Trolliet, John, 501n215
Turretin, Francis, 358
Twisse, William, 375
Tyndale, William, 199–2008 , 288 , 294–95

Urbano II, Papa, 98
Ursinus, Zacharias, 354 , 356–57 , 358 , 359 , 374 , 376 , 380
Ussher, James, 354

Valla, Lorenzo, 105, 106
Vermigli, Peter Martyr, 122 , 225 , 370 , 373 , 376 , 378 , 380 , 499n208 , 666
En cautiverio de la voluntad, 501-7
Cristología de, 334–37 , 356
en la iglesia y el estado, 690–91
sobre la simplicidad divina, 229–30
sobre la revelación general, 227
en la predestinación, 267–70 , 272n84
Sobre la resistencia a la tiranía, 695 , 696.
en unión con Cristo, 425 , 435-36
Viret, Pierre, 298-300 , 692

Walton, Robert, 591
Campo de guerra , BB, 16–17 , 20 , 234n84 , 245n5 , 364 , 403
Webster, John, 191
Weinandy, Thomas, 331n80
Wenger, Thomas L., 434n47
Westphal, Joachim, 331 , 632 , 634 , 644 , 669
Whitford, David M., 44n5
Whitgift, John, 133 , 298n46 , 599
Wilbur, EM, 212
Guillermo de Auvernia, 78–79
Guillermo de Auxerre, 87
William of Ockham, 90 , 93 , 102 , 106 , 108 , 194 , 452 , 514-16
Guillermo de naranja, 708
Williams, George Huntston, 211–12 , 342 , 419 , 620 , 688
Willis, David, 333, 338
Wishart, George, 134
Witherspoon, John, 716
Witte, John, Jr., 715 , 716-17
Wright, NT, 542–43
Wyclif, John, 44n3 , 90 , 102 , 103 , 104 , 108 , 130 , 294 , 647 , 682

Younan, Munib, 13

Zanchi, Girolamo, 210 , 267 , 272n84 , 424-25 , 435-36 , 438-41 , 503
Zeigler, Clemente, 342
Zwinglio, Huldrych, 58n65 , 115 , 117–21 , 524
es *alloiosis* , 317 , 318-21
en el bautismo, 609
sobre la autoridad bíblica, 165–68
Cristología de, 341 , 358 , 359 , 361
en la iglesia, 589–91
en la iglesia y el estado, 689

muerte de, 662 , 689
diferencias con Lutero, 138
sobre la impasibilidad divina, 230–31
eclesiología de, 561-62
Erasianismo de, 687
escatología de, 729
sobre el Espíritu Santo, 394 , 400–402
En la imagen de Dios, 294 , 309.
en el bautismo infantil, 623
en la Cena del Señor, 402 , 643 , 651 , 653–61 , 667–68 , 670
como nestoriano, 321
en la predestinación, 266-67
Sobre la resistencia a la tiranía, 694 , 696.

Sobre la veneración de los santos, 228.

Indice de materias

creación absoluta, 287
Necesidad absoluta, 456n18 , 473 , 476.
poder absoluto, 218 , 220
alojamiento
  Calvin on, 177–78 , 225 , 349 , 365 , 369 , 372
  Lutero encendido, 223
Actos y monumentos (Foxe), 131
Adán, pecado de, 292 , 484–85.
fuentes de publicidad , 47
adiaphora, 586
adopción, 207-9
asunto de los carteles, 124
asunto de las salchichas, 118–19
justicia ajena, 428–29 , 432 , 539 , 552–53 , 561
interpretación alegórica, 292
alloiosis , 317 , 318-21
ya / todavía no, 721 , 741–45
amilenialismo, 731 , 751
Anabaptistas, 27 , 120 , 121 , 175 , 212 , 398 , 468 , 551 , 574 , 587
  apocalipticismo de, 723-24
  sobre la prohibición, 419 , 693
  en el bautismo, 609 , 619 , 620–24 , 639
  Cristología de, 340–43
  en la iglesia, 601-4
  escatología de, 729 , 748 , 753
  en la cena del Señor, 662
  martirologio de 594n69
  rechazo de *sola Scriptura* y *sola fide* , 638n128
  sobre separación de iglesia y estado, 686 , 688
  en el sueño del alma, 745–48
analogía de la Escritura, 159
anarquía, 703 , 704
Anfechtungen , 727 , 739
Anglicanismo, 14 , 414 , 598-601
anhipostasia , 315 , 321
unción de los enfermos, 70
antropomorfismo, 225
Antropomorfitas, 225
Anticristo, 585 , 721 , 722 , 726 , 736–37 , 750–51
antinomismo, 202 , 531 , 556–57
anti-trinitarianismo, 190 , 192 , 200 , 211-13
apocalypticism, 682 , 723–24 , 735 , 748
escritos apócrifos, 416
Apolinarismo, 374
Apología de la Confesión de Augsburgo, 350 , 464 , 470–71 , 523 , 639
Credo de los apóstoles, 197 , 202 , 370 , 373 , 399 , 549 , 574 , 580 , 583 , 670
Arianismo, 95 , 125 , 189 , 200 , 212 , 213
Arians, 194
Aristotelismo, 193 , 194 , 218 , 646.

Arminianismo, 133 , 446–47.
aseguramiento, 93 , 260n44
  y el bautismo, 636-37
  y elección, 279
  y penitencia, 90
Credo de Atanasio, 200 , 670
expiación, 370–72
  extensión de, 274-76 , 375-77
  como intercambio "afortunado" / "feliz", 385 , 613
  necesidad de, 377-78
  suficiencia de, 377 , 378-80
  como victoria, 380–84
La Confesión de Augsburgo, 115-16 , 219 , 252 , 306 , 338 , 350 , 429 , 464 , 468-71 , 532 , 580 , 639 , 660-62 , 670
Renacimiento agustino, 452
autonomía, 29-30 , 34
autopistos , 172 , 173
autóticos , 203 , 314

“Cautiverio babilónico” del papado, 101 , 680
Prohibición, práctica anabaptista de 419 , 693.
bautismo, 68 , 398 , 402 , 408 , 609–40
  como muerte y resurrección, 616
  como divina palabra de promesa, 609 , 617–18 , 625 , 627
  Como palabra de testimonio humano, 609 , 621 , 627.
  y la trinidad, 208
deificación bautismal, 622
regeneración bautismal, 617 , 622 , 628
visión beatífica, 225-26
Confesión belga, 270 , 271 , 302 , 531 , 562 , 564–65 , 635 , 636 , 670
Biblia. *Ver la* escritura
biblicismo, del anti-trinitarianismo, 212
obispo de roma, 578
La esclavitud de la voluntad, 451–508.
Bondage de la Voluntad (Lutero), 159 , 247–50 , 251 , 253 , 452–62.
Libro de oración común, 131 , 132 , 135 , 138 , 180 , 183 , 410 , 599 , 600 , 601
Libro de la Concordia, 15 , 123 , 670
Libros de homilías, 50 , 132 , 180 , 182

cesaropapismo, 675 , 678
vocación, fidelidad a, 388
"Calvin contra los calvinistas", 275-76
El primer catecismo de Calvin (1538), 489 , 496
derecho canónico, 99–100 , 106
Cánones de Dort, 274 , 275
Capadocios, 203 , 323
guerra carnal contra espiritual, 688
Catecismo del Concilio de Trento, 352.
Reforma católica, 44n3 , 137 , 214 , 394n4 , 686 . *Ver también* Contrarreforma.
Tesis del “dogma central”, 255 , 276–78.
chiliasm, 748–50
Cristiandad, 678
Tesis “América cristiana”, 714.
Vida cristiana
  disciplina en, 562–63
  como peregrinación, 741-43
Cristología, 313 , 328 , 428 . *Ver también* Jesucristo
  y santidad, 558–61
Iglesia
  autoridad de, 179
  catolicidad de, 550

como comunidad de creyentes, 400 , 418–19 , 684
como comunidad de fe, 400
y Espíritu Santo, 399–400
como guardián de las Escrituras, 182
como cuerpo mixto, 418–19
como los israelitas de hoy en día, 569
no hay salvación afuera, 591
y la trinidad, 208
unidad de, 589
como visible e invisible, 408
Iglesia y estado, 133 , 138 , 420 , 585 , 675–717
arquitectura de la iglesia, 48
concilios eclesiásticos, 95
disciplina de la iglesia, 125 , 574 , 582 , 590 , 592 , 594 , 597 , 688 , 692–94
padres de la iglesia
en la autoridad de la iglesia, 93-96
Cranmer encendido, 185
en la Cena del Señor, 644–45
La apelación de Lutero al 155.
Melanchthon encendido, 162
gobierno de la iglesia, 133
iglesia militante, 591
Iglesia de Inglaterra, 14 , 600 , 706.
gobierno de la iglesia, 595–98
iglesia triunfante, 591
gobierno civil, 138
Anabaptistas encendido, 603–4
Bullinger encendido, 592
Zwinglio encendido, 590–91
celibato clerical, 114 , 119 , 595
vestiduras clericales, 132–33
Clericis laicos , 100
Clunia reformers, 97–98.
coerción, 455 , 488–89
Confort, desde la elección, 259–60 , 279.
gracia común, 407–8
communicatio idiomatum (comunicación de atributos), 313 , 314–18 , 321
Beza encendido, 339
Calvin encendido, 329–30
Cranmer encendido, 415
En el luteranismo, 322-28.
Zwinglio encendido, 319
Comunión de los santos, como “iglesia oculta”, 584.
comunidad, 33
Compañía de Pastores (Ginebra), 126 , 130
compulsión, 456–57
Concepto de colonia, 340
conciliarismo, 108 , 578n4 , 682 , 685
movimiento conciliar, 104–5
concupiscencia, 306 , 469
condena, 246n6
mérito condigno, 89–90 , 92
Confesión de fe usada en la congregación inglesa en Ginebra, 565
Confesiones y catecismos, 17 , 35.
confirmación, 68 , 69
Confutación de la Confesión de Augsburgo, 532-33
mérito congruente, 89–90
Consensus Tigurinus, 122 , 128 , 337 , 384 , 632–33 , 635 , 643 , 668
consiguiente necesidad hipotética (expiación), 377
consilia , 80
consistorio, 597

Constantinopla, 96-97 , 105
Argumento constitucional (resistencia popular), 703.
contingencia, 454–57 , 464 , 471n83 , 472–73
conversión, 463n43
visión de resistencia corporativa (resistencia política), 704
Consejo para la Promoción de la Unidad de los Cristianos, 23
Consejo de Basilea, 104
Consejo de Calcedonia, 95 , 321 , 359
Consejo de Constanza, 104 , 578n4 , 579 , 647 , 680
Concilio de Constantinopla, primero (381), 95n72 , 96
Concilio de Constantinopla, Segundo (553), 315n13 , 321 , 329
Concilio de Constantinopla, Tercero (680–681), 324
Concejo de Nicea, 95n72
Concilio de Trento, 19 , 22–23 , 26 , 46n10 , 107n89 , 112 , 123 , 137 , 179 , 243n1 , 260n44 , 306 , 348 , 378 , 425 , 442 , 502 , 533–36 , 545 , 612 , 612 , 634 , 635 , 669
Contrarreforma, 21 , 44n3 , 213-14 , 585 . *Ver también* Reforma Católica.
pacto, 120 , 123 , 163
  Calvin encendido, 691–92
  y resistencia a la tiranía, 675 , 679–80 , 702
  unidad de, 624 , 625
  Zwinglio encendido, 689
nomismo de pacto, 544
pactores , 705–6
membresía del pacto, justicia como, 543
pacto de redención, 210
creación, 284
  y atributos de Dios, 287–89.
  bondad de, 286
  y redención, 284–85.
  restauración de, 742
creacionismo (alma), 747
científicos de la creación, 293n20
Distinción creador-criatura, 228–30 , 402
Credos, apelación de Lutero a 155.
cruz, 386–89
Cruzadas, 98 , 103 , 680.
curialismo, 578n4 , 680
“Preguntas curiosas”, 263n52

día del juicio, 738-39
diáconos, 126 , 596
Decades (Bullinger), 122 , 168–69 , 173 , 298n46 , 592 , 668
Decálogo, 550 , 554 , 566 , 573 , 574
decreto, 259 , 276
  como se oculta, 743–45
  Orden de elementos distintos de, 273 , 278.
  y la historia redentora, 740–41.
“Grados de elección”, 257
deísmo, 289–90
depravación
  Calvin encendido, 484–91
  Melanchthon encendido, 465–68
descenso al infierno, 373-75 , 382
deseo, 455–56
determinismo, 472 , 483
Deus absconditus , 249
Deus revelatus , 249
Diablo, 381–86 , 457 , 489 , 736
dicta probanta , 154
Dieta de Augsburgo (1518), 113 , 153
Dieta de Augsburg (1530), 588 , 589 , 660

Dieta de los gusanos, 114 , 155–56
discipulado, 549 , 550
disposición. Ver*habitus*
bondad divina, 230–31
La impasibilidad divina, 218 , 220 , 230–31.
nombres divinos, 231–36
simplicidad divina, 228–31
docetismo, 657
Indiferencia doctrinal, 14 , 16 , 18 , 20.
Domesticación de la trascendencia, 28.
Donatismo, 95 , 148 , 581 , 611
“Doble comida” (Cena del Señor), 663
doble gracia *Ver el* doble beneficio de la unión con Cristo.
“Doble justificación”, 531n95
doble predestinación, 122 , 246 , 278 , 476
Teoría del pacto dual (resistencia política), 702 , 703 , 710
Espiritualidad dualista (llamamientos sagrados y seculares), 555–56.
Calvinismo holandés, 708

iglesia primitiva *Ver* padres de la iglesia
Imperio oriental, 96
Ortodoxia oriental, 401 , 537
Cisma este-oeste (1054), 98
ecclesia reformata, semper reformanda , 47 , 48
Ordenanzas eclesiásticas (Calvin, 1541), 126
eclesiologia
  y santidad, 561–63
  y santificación, 567
Edicto de Milán, 678
llamada efectiva, 482 , 491–500 , 506
ancianos, 126 , 596
elección, 207 , 243-45 , 246 , 498 , 562
  confort desde, 259-60 , 279
  y persona y obra de Cristo, 263–64.
Elección y reprobación, asimetría entre, 258 , 259n40 , 272 , 278–79.
Asentamiento isabelino, 551
Elohim, 210 , 288
El Shaddai, 232–35
emocionalismo, 31
Guerra civil inglesa, 705-8
Reforma inglesa, 130–34.
enhypostasia , 315 , 321
Ilustración, 14 , 28 , 289–91
entusiasmo, 27–32 , 555 , 574
política episcopal, 584 , 601
Erastianism, 136 , 138 , 590 , 675 , 687
escatología, 721–55
Eucaristía, 72–73 . *Ver también* la Cena del Señor
Eutiquianismo, 321
“Santidad evangélica”, 566–67
Evangelicalismo, minimalismo de, 14-16 , 20 , 26.
racionalistas evangélicos, 420
Iglesias Evangélicas Reformadas De Cristo (Nigeria), 14
"Evangélicos y católicos juntos", 22
evolución, 290–92
Curiosidad excesiva, en doctrina de la elección, 256.
excomunión, 592 , 693
ex opere operantis , 89 , 611
ex opere operato , 89 , 443–44 , 611 , 614 , 635
expiación, 384 , 386
Penitencia externa, 91

extra Calvinisticum , 328–34 , 338 , 361–62
unción extrema, 68 , 70 , 73 , 613-14

fe
  y el bautismo, 617 , 629 , 636.
  de bebés, 623 , 626 , 630
  y justificación, 528–32 , 613 . Ver también*sola fide*
  y sacramentos, 612-13
  y santificación, 570
“Fe formada por el amor” , 85 , 428 , 521 , 533 , 553.
"La fe obrando por el amor", 525
caída de la humanidad, 285 , 286
fatalismo, 268 , 472
beca, 16–17
comunión con Cristo, 433
filioque , 396 , 409
sentencia definitiva, 722
Justificación final (catolicismo romano), 443.
"Escuela finlandesa" de interpretación de Lutero, 537 , 540–42
Primera explosión de la trompeta contra el regimiento monstruoso de las mujeres (Knox), 134–35
Primer libro de disciplina (Iglesia de Escocia, 1560), 135
judaísmo del primer siglo, 543
Primera Confesión Helvética, 121 , 134 , 219 , 663
carne, 735
“Carne” y “espíritu”, 467n62
precursores, en la iglesia y el estado, 682–83
principio formal de la Reforma, 145 , 185 , 242 , 722
Fórmula de Concordia, 116–17 , 251 , 252–54 , 301 , 325–27 , 432 , 443n76 , 463 , 476–81 , 541 , 638–69 , 670
Cuarenta y dos artículos de religión, 180 , 410-15
exégesis cuádruple, 152
Cuarto consejo de Letrán, 70 , 78 , 81 , 646.
Franciscanos, 682 , 724
Poder franco, 97
Libre albedrío
  Calvin encendido, 481–501
  en Fórmula de Concordia, 476–81
  Debate de Lutero y Erasmus, 452–62.
  Melanchthon encendido, 462–83
Confesión francesa, 219 , 270 , 271 , 301–2 , 531 , 635
fundamentalismo, 15 , 29.

Llamado del evangelio general, 482 , 505–6
revelación general, 227
Ginebra, 123–30 , 138
  como centro de la fe reformada, 129
  gobierno de la iglesia de, 596
Academia de Ginebra, 127 , 128 , 129
Catecismo de Ginebra, 353–54 , 363 , 593 , 687
Confesión de Ginebra, 350n9
género majestático , 316
género tapeinoticon , 316
Iglesias reformadas alemanas, 708
“Regalo de salvación, el” 22
Sur global, 14 , 20
glorificación, 560
la gloria de Dios, 565–66
Gnesio-luteranos, 116–17 , 337 , 477
Gnósticos, 28
Dios
  alojamiento de, 223 , 225 , 231–32

aseidad de, 287-89
esencia de, 204 , 323
paternidad de, 204-5 , 206
conocimiento previo de, 454
misericordia libre en la elección eterna, 256–57
tan amable, 53
incomprensibilidad de, 222-23
no es un tirano, 258
no la causa del pecado, 472
personas de 203–5
Soberanía de 118 , 242 , 411.
piedad, 51 , 171–72
buenas obras, 92–93 , 413 , 563–67 , 582
y fe, 570
y justificación, 530 , 531 , 536.
evangelio
en el centro de la reforma, 45
vs. otros evangelios, 24
como tesoro de la iglesia, 46
Coalición del Evangelio, 15
gracia, 520–21 , 527 , 534–35 , 539
como sacramentalmente dispensado, 115
"Operando" y "cooperando", 493–94
Gran Despertar, 31
"Great Commonplaces" (Cranmer), 184–85
Gran cisma occidental, 100–101 , 103–5 , 578n4 , 579 , 680

habitus , 88 , 91–92 , 432
Habsburgo, 107
Catecismo de Heidelberg, 136 , 138 , 209 , 270 , 271 , 302-3 , 354 , 363-64 , 367 , 374 , 376 , 531 , 563 , 565 , 567 , 570
La disputa de Heidelberg, 113 , 224n27 , 386
diablos, 373
herejía, 103 , 693–94.
Dios escondido, 740
fe historica, 402
Interpretación histórico-literal de las Escrituras, 291–92 , 293n20.
santidad, 202 , 549 , 552 , 557 , 563 , 566-67 , 568-69
y cristología, 558–61.
y disciplina de la iglesia, 574
y eclesiología, 561–63.
ordenes Sagradas. *Ver* ordenación: como sacramento
Sacro Imperio Romano, 97 , 107 , 136.
Espíritu Santo, 393–420
y la iglesia, 399-400
como Dador de vida, 198–99
iluminación de, 500
morada de, 561
como el amor de Dios, 192–93
personidad y deidad de, 420
y sacramentos, 398 , 402 , 404–6 , 408–9 , 417
y salvación, 398–99 , 401–2 , 411–14 , 417–18
testimonio de, 178–79 , 404
y la Palabra, 397 , 400-401 , 403-4 , 410-11 , 416-17
Hugonotes, 49n22 , 136 , 699–700 , 705 , 709
la inmortalidad humana, 307-8
derechos humanos, 715 , 716-17
Tradición humana, 564–65.
Hungría, 708
Hutteritas, 603-4
unión hipostática, 313 , 316 , 321 , 322 , 336 , 338–39 , 343 , 428

en el luteranismo, 322–25
Reformado en, 328-34

iconoclasia, 49 , 119
idolatría, 52 , 135
ignis purgatorius , 78
Imagen y semejanza, 283 , 295–96.
imagen de Dios, 291 , 292 , 293–302.
deformación de 302-6
e inmortalidad, 307-8
restauración de, 308-10
Imágenes y reliquias en la iglesia, 119-20.
La inmortalidad del alma, 307-8.
imperativos de dios, 460–61
justicia imputada, 429 , 432 , 522 , 524 , 527–28 , 535 , 539 , 540–41
encarnación, 432-34
unión encarnacional, 666
"En Cristo", 424
elección individual, 257
individualismo, 156
indulgencias, 80–85 , 113 , 552 , 578
indulgentes , 80
bautismo infantil, 120 , 420 , 620 , 622–24 , 625–26 , 629–30 , 632
rechazo de, 415 , 417 , 638
Magistrados inferiores. *Ver* magistrados menores
infralapsarianismo, 246n6 , 262 , 270 , 272 , 273–74
justicia infundida, 85–88 , 432
justicia inherente, 529
Justificación inicial (catolicismo romano), 443.
Penitencia interna, 70
Institutos de la Religión Cristiana (Calvin), 62n75 , 173
1536 edición (primera), 124 , 200 , 202 , 353 , 379 , 382 , 433-34 , 483 , 525 , 630 , 665
1539 edición (segunda), 125 , 352 , 434 , 483
1559 edición (final), 127 , 176 , 178–79 , 202–9 , 256 , 354 , 379 , 382 , 484 , 490 , 526
estado intermedio, 75–77 , 722 , 728
penitencia interna, 91
justicia intrínseca, 541
Iglesia invisible, 584 , 589 , 591 , 593 , 603
invitaciones de dios, 461
Islam, 96
Israel, elección general de, 257.

Jesuitas, 129 , 132 , 137.
Jesucristo
ascensión de, 313 , 320 , 322 , 325 , 327 , 328 , 334 , 337 , 415
muerte y resurrección de, 25
deidad de, 16
descenso al infierno, 373-75 , 382
como cabeza de la iglesia, 590
humillación de, 326
como rey, 380–86
como mediador, 348–52
obediencia de 25 , 360–61 , 406
como predicador, 369–70
como sacerdote, 347 , 370–80
como profeta, 363–70
retorno de, 722 , 726 , 738–39 , 744–45
como segundo Adán, 292
como maestro, 365–68
dos naturalezas de, 355-62
Declaración conjunta sobre la Doctrina de la Justificación, 21–24 , 537 , 538–40.

justificación, 511-45
Arminio encendido, 447
como artículo de la iglesia de pie o cayendo, 21 , 242 , 395n5 , 512
consenso entre los reformadores, 511-13
distinto de la santificación, 423 , 429 , 517 , 530 , 558 , 570
lleva la historia a la meta final, 725
y eclesiología, 543.
Finney on, 19
como forense, 523 , 524 , 541

Por amor expresado a través de la fe (Agustín), 85.
como "bisagra principal en la que gira la religión", 512-13
y mérito de la gracia, 88–89.
falta de declaración doctrinal NAE, 17–18
Diálogo protestante-católico romano en adelante, 21-24
Y la historia redentora, 734.
y unión con Cristo, 428–29.
Justificación por la fe, 16 , 115.
no es una doctrina peculiarmente luterana, 241–42 , 276
Código de Justiniano, 581 , 621

Confesión de Kampen, 340
kenosis , 360 , 361
llaves del reino, 582 , 587 , 594
reino de Dios, 733 , 742–44
El conocimiento de Dios, 198 , 226-27.
no mediada en visión beatífica, 225-26

Artículos de Lambeth, 133
Catecismo Grande (Lutero), 381 , 399 , 639 , 659
últimos días, 725-26
Período medieval tardío, autoridad bíblica en, 147–53.
Congreso de Lausana (Ciudad del Cabo, 2010), 20
ley
primer uso de, 566
y santificación, 572
Tercer uso de, 557 , 566.
ley y evangelio, 366 , 460–62 , 572–73 , 733–34
dialéctica ley-evangelio, 163
lectio continua , 52 , 57–58
legalismo, 531
La disputa de Leipzig, 146 , 161
"Propuesta de Leipzig", 585
magistrados menores, 675 , 696–97 , 701–2 , 703–4
letra vs. espíritu, 28
teología liberal, 33
libertad libertaria, 458n21 , 486
limbo, 82
limus patrum , 373
expiación limitada, 375 , 376
interpretación literal, 152
Loci Communes (Melanchthon), 134 , 163 , 462–64
1521 edición, 194–95 , 251 , 327 , 464–68 , 470 , 472 , 521 , 650
1543 edición, 196 , 471–76 , 481–82 , 581
Edición 1555, 327
locus purgatorius , 78
Lollards, 294
Oración del Señor, 550 , 574
La Cena del Señor, 68 , 138 , 402 , 408 , 643–71
administrado “bajo ambos tipos”, 647n20
frecuencia de, 126
y unión con Cristo, 439-40.
“Brevedad lúcida” de calvin, 125
Reforma Luterana, 112–17.
Luteranos
en el bautismo, 638-40
Cristología de, 322-27
en la justificación, 530-31
en la predestinación, 247-54
Teoría de la resistencia, 698-700.
sobre la santificación, 552–58

en unión con Cristo, 428-33
Federación Luterana Mundial, 13 , 21.

Confesión de Magdeburgo, 697 , 698 , 699–700
Reforma magisterial, 138 , 419-20 , 686
Protestantismo principal, 15
Coloquio de Malbronn, 314 , 337–38
Manichaeans, 147 , 407 , 472 , 477
Coloquio de Marburgo, 115 , 120 , 314 , 318 , 320 , 321 , 620 , 626 , 659–60
marcas de la iglesia, 562–63 , 577 , 580 , 583 , 593–95
"Marprelate Tracts", 600
matrimonio
Lutero encendido, 556
como sacramento, 68 , 72 , 612 , 613
martirologias, 594
Misa, 48 , 73 , 378–80 , 578
Como sacrificio propiciatorio, 647.
principio material de la Reforma, 185 , 722
medios de gracia, 562
mediador, 348–49
teologia medieval
en la autoridad de la Escritura, 147–53
en la iglesia, 604
en la justificación, 513-17
en la Cena del Señor, 644–47
en los sacramentos, 610–12 , 613
semi-pelagianismo de, 244
en la Trinidad, 192–94
en unión con Cristo, 426-28
Meditación sobre la vida futura, 727–728 , 743.
Menonitas, 604
mérito y justificación, 88–89
Método de correlación (Tillich), 33
Actividad misionera de la iglesia, 128 , 596.
Iglesia Luterana del Sínodo de Missouri, 14
modernismo, 15
ciencia moderna, 290
monarchomachs, 700–705
monasticismo, 137
votos monásticos, 595
monergismo, 246 , 254 , 262 , 263n52 , 451 , 474 , 481 , 508
de Lutero, 458-60
de Vermigli, 507
Coloquio de Montbéliard, 314 , 338 , 339
Münster, 602 , 748
dúplex munus , 363
munus triplex , 348 , 351 , 352–55 , 357 , 363
Musulmanes, 29 , 98 , 100
unión mística, 435 , 436 , 666
místicos, 28

Asociación Nacional de Evangélicos, declaración doctrinal, 17–18.
confesionalismo nacional, 714
nacionalismo, 680
Iglesia Presbiteriana Nacional de México, 14
naturalismo, 289
ley natural, 709-13
unión natural, 435 , 436
necesidad, 454–57 , 471n83 , 472–73 , 488–89
Nestorianismo, 321 , 326 , 329
de Beza, 339

en calvin , 330 , 331n80
nuevo nacimiento, 18 , 19
nueva creacion, 495 , 733
cielo nuevo y tierra nueva, 733
Nueva perspectiva sobre Pablo, 538 , 542–44
Nuevo Mundo, 107
Credo de Nicea, 219 , 395 , 581 , 670
Credo niceno-constantinopolitano, 203
Noventa y cinco tesis (Lutero), 83 , 107 , 113 , 152 , 578–79 , 585
Nominalistas, 305–6.
norma normans , 411 , 416
norma normata , 411

juramentos, 688
Oficinas en la iglesia, 126 , 596.
confesión oral, 71
oralidad, de la palabra, 157n25
Tradición oral, 171–72.
poder ordenado, 218 , 220
ordenación, como sacramento, 68 , 72 , 73
pecado original, 74 , 466–67 , 470
penitencia externa, 70–71

Palatinado, 708
papado
como el Anticristo, 721 , 722 , 736–37 , 750–51
aparición de 96-100
infalibilidad, 108
Desafíos medievales a, 100-103.
en necesidad de reforma, 107
primacía de, 675 , 678–79
Estados papales, 97
“Participantes de la naturaleza divina” , 439 , 561
Iglesias bautistas particulares, 638
pastoral, 237
pastores, 126 , 587 , 596
patriarcados, 96
Paz de Augsburgo, 116 , 136 , 337 , 699
Guerra de campesinos, 114 , 685 , 735
Pelagianismo, 19 , 45n10 , 241 , 243 , 244 , 252 , 277 , 306 , 413 , 466 , 470 , 474 , 478 , 479 , 484n139
penitencia, 48 , 53–54 , 68 , 70–73 , 612 , 613
Pentecostalismo, sobre continuas revelaciones, 34.
Voluntad permisiva de Dios, 268–70.
persecución, 582 , 594 , 677
Filipistas, 116 , 337 , 477.
especulación filosófica, 194–95
Pietismo, 14 , 15 , 28 , 31
Polonia, 708
soberanía política, 703
teología política, 677
política, 577
posmilenialismo, 731
potentia absoluta , 218
potentia ordinata , 218
praecepta , 80
oración
por los muertos, 74
a los santos, 74–75 , 198 , 350
predicando, 48–49
Calvin, 51 , 54–55 , 57–58 , 369–70
declive en inglaterra, 50

Lutero, 55 , 114 , 157 , 369
Como marca de la iglesia, 580 , 582.
como medio de gracia, 52 , 54
predestinación, 122 , 127 , 241–46 , 411 , 503 , 569
y escatología, 744
en el luteranismo, 247 , 254.
no es una doctrina peculiarmente reformada, 241–42 , 276 , 278
entre los reformados, 254–77
En confesiones reformadas, 270–72.
premilenialismo, 731
Iglesia Presbiteriana en América, 14
Iglesia Presbiteriana en Nigeria, 14
Presbiterianos, 14 , 135–36 , 705–6
preterición, 246n6
gracia preveniente, 491–92
sacerdocio de todos los creyentes, 587
pluralismo de principios, 714
imprenta, 120-21
misas privadas, 73
promesa y cumplimiento, 744
textos de prueba, 154
justicia propia, 552–53
Prophezei (escuela de los profetas), 168
propiciación, 372 , 384
"El protestantismo sin la reforma", 18
Providencia, 118 , 245 , 263 , 266–67 , 740.
Salmos, canto de, 52.
publicistas, 681
castigo por el pecado, 91
purgatorio, 53 , 67 , 75–80 , 106 , 722 , 729 , 737
Puritans, 132–33 , 135 , 551 , 598–99 , 601 , 706

Cuadriga , 152

Catecismo Racoviano, 212-13 , 425 , 444-45
Reforma radical, 175 , 420 , 468n70.
y doctrina de Dios, 220.
escatología de, 723-25
en la Trinidad, 211–12
El racionalismo, de los antitrinitarios , 212-13.
razón, 198
reconciliación, 371
Redentor, 348 , 349 , 364 , 371
Redención, 210 , 284–85.
historia redentora, 732–33 , 740–41
Reforma
en las iglesias, 35
como "rebeldes obedientes" , 551 , 574
oposición a la especulación, 194–95.
recuperación del sermón, 48–51.
como redescubrimiento, 47
Como renacimiento del paulinismo, 424.
como movimiento teológico, 44–45
Variedad dentro, 44n3 , 112 , 138.
Reformado
Cristología de, 328-39
Sobre predestinación y elección, 254–77.
sobre la santificación, 558–67
en unión con Cristo, 433-47
catolicidad reformada, 550
Confesiones reformadas

en el bautismo, 635–38
En la imagen de Dios, 301-2.
en la justificación, 531–32
en la cena del Señor, 670
en la predestinación, 270–72
en unión con cristo, 441n72
Unidad y diversidad de, 138–39.
regeneración, 434n46 , 529–30 , 531
Ratisbona, 533 , 534 , 539–40
principio regulador de la adoración, 59–60 , 135
Disestablecimiento religioso, 708.
reprobación, 246 , 263 , 274 , 278
Bullinger encendido, 264–65
y justicia de dios, 258
En confesiones reformadas, 272.
Vermigli encendido, 269–70
republicanismo, 689–90 , 691–92
resistencia a la tiranía, 675 , 679–80 , 685 , 689 , 694–709
resurrección, 722 , 738–39 , 741 , 743
Revelación, canonicidad de, 723 , 729.
movimientos de avivamiento, 14
la justicia, como miembro del pacto, 543
la justicia de Dios, 342 , 518–19 . *Véase también* justicia ajena ; justicia imputada
Iglesia católica romana
en la autoridad de la iglesia, 67
en el gobierno de la iglesia, 578–79
en la justificación, 431–32 , 443–44 , 532–37
Teorías de la resistencia, 708–9.
en unión con Cristo, 441–44
Romanticismo, 31

Sabatismo, 133
Sabelianismo, 189 , 200
sistema sacramental, 73
unión sacramental, 628 , 631 , 659 , 663
sacramentos, 562
Calvin encendido, 208
y Espíritu Santo, 398 , 402 , 404–6 , 408–9 , 417
en teología medieval tardía, 67
Como marca de la iglesia, 580 , 582.
falta de declaración doctrinal NAE, 17
numeracion siete, 67 , 68
Desacuerdo protestante sobre, 610
sacra pagina , 147
Masacre del día de San Bartolomé, 136 , 699 , 701 , 704
San Pedro (Ginebra), 51–52
Santos, oración a, 74–75 , 198 , 350
la salvación y el Espíritu Santo, 398–99 , 401–2 , 411–14 , 417–18
santificación, 434n46 , 549–74
Satanás, perdiendo de, 736
salchichas *Ver* caso de las salchichas.
fe salvadora, 402
Artículos de Schleitheim, 340 , 602 , 688
escuela Augustiniana moderna , 452
escolástica, de Vermigli, 268–69
Confesión de Schweinfurt, 662
Confesión escocesa, 135 , 219-20 , 270 , 271 , 300-301 , 307 , 565 , 635-36 , 670
Pacto Nacional de Escocia, 706
Reforma escocesa, 134–36
Sagrada Escritura. Ver también*sola scriptura*
autoridad de, 145-55 , 164-65 , 171-72 , 174-76 , 180 , 184-85

como centro y contenido de la adoración, 58–60.
claridad de, 160 , 162 , 166 , 173 , 174
como intérprete propio, 159
auto-autenticación de, 172 , 178-79 , 404
como espectáculos, 54
suficiencia de 19 , 32 , 171
y tradición, 34 , 107 , 109.
como Palabra de Dios, 157 , 167 , 169–70 , 182–85
creación secundaria, 287
Segundo Libro de Disciplina (Iglesia de Escocia, 1578), 135
segunda creacion *Ver* nueva creacion
Segunda Confesión Helvética, 54 , 123 , 261–66 , 270 , 424 , 531 , 591 , 592 , 636–37 , 670
Segunda confesión bautista de Londres, 638
secularismo, 289
"Semilla de la religión", 176–77
semi-agustinismo, 460 , 496
semi-pelagianismo, 241 , 243 , 244 , 277 , 460 , 476 , 478 , 479 , 491 , 493–94
escatología semirealizada, 721 , 741
Sermón, como centro de culto, 586.
signo y cosa significada, 625 , 627–29 , 631–33 , 636 , 638 , 666
Simul Justus et Peccator , 522 , 538n132
pecado. *Véase también la* depravación.
culpa y castigo de los 91
mortal y venial, 73 , 79 , 81.
"Sesenta y siete artículos" (Zwingli), 561–62
Artículos de Smalcald , 303–4 , 397 , 579 , 670 , 736
Liga de Smalcald , 116 , 661–62 , 698
Guerra de Escalas, 585
Pequeño Catecismo (Lutero), 199 , 381 , 399 , 525 , 639 , 659
contrato social, 679
Movimientos de la alianza social, 681–82.
Socinianismo, 212-13 , 444-46
Socinianos, 425 , 442
sola fide , 25-26 , 29 , 46 , 48 , 53 , 56 , 185 , 348 , 413 , 469 , 525 , 722
y el bautismo, 638
y santificación, 558 , 570
y unión con Cristo, 443–44.
sola gratia , 29 , 46 , 53 , 56 , 243–44 , 469 , 479 , 500–501 , 508
y santificación, 569
sola Scriptura , 27–34 , 47n16 , 48 , 55–56 , 68 , 104 , 113 , 119 , 145 , 185–86
y esclavitud de la voluntad, 452
Cranmer encendido, 181
y la doctrina de Dios, 195–96.
Lutero en adelante, 154–61.
y santificación, 571–72
Zwinglio encendido, 168
Solas de la Reforma, 20-21.
soli Deo gloria , 500–501
solus Christus , 24–25 , 29 , 33 , 34 , 53 , 56 , 348 , 469 , 724
y santificación, 568–69
Hijo
realiza la redención, 205.
vaciado de, 328
como "verdadero Dios del verdadero Dios", 203
filiación, 205 , 206
alma, 298 , 747
sueño del alma, 729 , 737–38 , 745–48
Providencia especial, predestinación como, 245 , 263.
Soberanía de esfera, 675 , 687 , 713.
Espíritu, aplicación de la redención, 205–6.
Spirituali , 214

Espiritistas, 420 , 587
espiritualidad, desde dentro, 32–33.
unión espiritual, 435 , 436 , 666–67
iglesias estatales, 108
“Declaraciones de fe” 17
Estoicismo, 472 , 473 , 477
Estrasburgo, 124 , 125 , 588
sustancia y accidentes, 646
expiación sustitutiva, 19 , 384
sufrimiento, 388–89 , 582
"Regalo superadded ", 305–6
supralapsarianismo, 246n6 , 273-74 , 375
Liga de Suabia, 685
Confesión de los Hermanos Suizos de Hesse, 340
Reforma Suiza, 117-23
sinergismo, 246 , 451 , 458-60 , 479 , 493 , 495 , 497 , 501
de Melanchthon, 251–52 , 254
Sínodo de Dort, 146 , 273.
Teologías sistemáticas, de los reformadores, 62n75.

Maestros (oficina en la iglesia), 126 , 596.
Telos , de historia redentora, 741 , 743.
Templo de Paradis (pintura), 50–51.
Confesión Tetrapolitana, 228 , 562 , 588 , 660–61
evolución teísta, 292
teocracia, 679
Theodidacti (enseñado por Dios), 167
Enseñanza teológica, Calvino, 127.
Teología de la gloria, 113 , 224n27 , 386–88.
teología de la cruz, 113 , 224n27 , 347 , 386–89 , 588
teonomia, 714
Tercer uso de la ley, 557.
Treinta y nueve artículos de religión, 15 , 132 , 133 , 180 , 302-3 , 707
“Este es mi cuerpo”, 154 , 402 , 643 , 644 , 652–59 , 666
Oficina triple. Ver*munus triplex*
Tres formas de unidad, 15
Tradición y Escritura, 34 , 107 , 109.
Trascendencia, domesticación de, 28.
transubstanciación, 69–70 , 120 , 213 , 326 , 415 , 645–47 , 649
Trinidad, 16 , 189–215 , 395 , 420
Calvin encendido, 200–209 , 287n8
Contrarreforma encendida, 213-14
Lutero encendido, 194–99
En la tradición reformada, 209-10.
Negación sociniana de, 212–13 , 445.
Tyndale encendido, 199–200
confianza, 521
verdad, 554
dos edades, 734-35
doble beneficio de la unión con Cristo, 434 , 436 , 447 , 530 , 559–60
dos tipos de justicia, 530
dos reinos, 597 , 684–85 , 713 , 729–30 , 733
tiranicidio, 704 , 713 . *Ver también* resistencia a la tiranía.

ubicuidad de la humanidad de Cristo, 319 , 325 , 336–37 , 338 , 362 , 398 , 415 , 657–58
Unam Sanctam , 100
unión con Cristo, 198 , 332 , 409 , 423–48 , 666
Escuela finlandesa en, 541
y la cena del Señor, 439-40
y proclamación de la Palabra de Dios, 55.
iglesia universal, 597

Dignidad humana universal (resistencia política), 704.
universo, como deslumbrante teatro de la gloria de dios, 177

Variata de la Confesión de Augsburgo, 116 , 128 , 138
Vaticano II, 21
veneración de los santos, 228
reinos verticales y horizontales (Lutero), 584
vestimentas, 132–33
via antiqua , 514-15 , 518-19
via moderna , 452 , 514 , 517–18 , 534
Victorines, 149–50 , 192
necesidad violenta, 489
iglesia visible, 590 , 591–92 , 593–94 , 603
vocación, 500n211 , 555–56
necesidad voluntaria, 489
voluntas beneplaciti , 224
voluntas signi , 224
misa votiva, 73

Valdenses, 83
Guerras de religión, 697 , 699 , 702
Confesión de los navegantes , 340–41
Cuadrilátero wesleyano, 33
Cristiandad occidental, 97
Asamblea de Westminster, 273 , 707
  Delegados escoceses a, 136
Confesión de Fe de Westminster, 354 , 372 , 637 , 707–8
Catecismo más grande de Westminster, 354 , 364
Catecismo más corto de Westminster, 354 , 364 , 566
Estándares de Westminster, 15 , 274
"Whig history", 551
voluntad de buen gusto, 224
voluntad del signo, 224
Iglesia Luterana del Sínodo de Wisconsin, 14
Wittenberg Concord, 643 , 664–65 , 668
Palabra
  En el centro de la vida de la iglesia, 604.
  como encarnado, 158
  como está escrito, 158
  interno vs. externo, 420
  Vivo y activo, 572.
  como fue predicado, 158
Palabra y sacramento, 440–41.
palabra y signo, 649
Palabra y el Espíritu, 52 , 175 , 397 , 400-401 , 403-4 , 410-11 , 416-17 , 730
Obras de supererogación, 83–84.
la justicia de obras, 543
Consejo Mundial de Iglesias, 13
rendir culto
  La centralidad de la Palabra en 59-60.
  en Reforma inglesa, 132
  Lutero encendido, 586
  en la reforma escocesa, 135
ira de Dios, 372 , 386 , 727 , 737 , 739

Yahvé, 234–35 , 288

Zurich, 118 , 168 , 261 , 589 , 692
Consenso de Zurich. *Ver* Consenso Tigurinus
Los profetas de Zwickau, 555 , 620 , 735

Zwinglians, 128 , 468

Índice de las escrituras

génesis
libro de

283 , 284 , 291n17 , 292 , 305 , 457n18

1

746

1-11

284 , 291

1: 1

284

1:26

287 , 287n8 , 295 , 297 , 299

01:28

72

2: 7

298 , 747n90

3

285

3: 7

304

03:15

285

6

225

6: 3

466

6: 5

467

6: 5-6

222

6: 6

225

08:21

478

14:18

15:16 380n143

17: 1 464n49

19 232

27:27 158

éxodo 207

03:14 232 , 233 , 234

03:15 235

6: 3 234

7: 3 472

12:11 655

29: 7 355

31: 2 408

33: 3 304

33:19 505n228

35:30 408

números

6: 24-26 59

Deuteronomio

5: 5 348

17:15 710

18:18 363

29:29
366
30
461
30:15
461
30:19
461
Joshua
1: 8
710
1: 9
710
jueces
8
691
1 Samuel
02:25
464n49
02:26
464n49
3: 9
293
10: 1
355
16:13
355
1 reyes
12:15
464n49
2 crónicas
31:21
710
32:32
710
Job
libro de
291n17
04:19
307
10: 8

301

Salmos
libro de

183 , 235 , 291n17

2: 1-6

382

2: 7

351

8

283

21: 5

223

23

232 , 236

45

156

48:15

307n86

51: 5

304 , 467

89: 3

351

94: 9

227 , 227n50

95: 8

479

100: 3

495

102: 18

163

110

742 , 748

111: 4

235

116: 15

737

119

557 , 557n18 , 566

124: 8

59

139

300 , 317

proverbios
14:12 464
14:27 464
16: 4 464 , 464n49
16: 9 464n49
16: 11-12 464
16:33 464
20:24 464 , 464n49
Eclesiastés
9: 1 464
Isaías
libro de 498
6: 9 505n228
07:14 329
26:20 737
42: 1 361
46:10 455n14
52: 13-15 383
53:12 383
53:13 368n93
54:13 499
57: 1-2 737

61: 1

355

63:17

496n197

Jeremías
10:23

464n49

17: 9

466

32: 39-40

496

Ezequiel
libro de

723

11: 19-20

497

17:19

700n131

36

495

36:26

496

36:27

497

Daniel
libro de

723 , 745

07:25

745n82

09:27

750

Amos
libro de

498

Jonás
libro de

372

Habacuc
2: 4

93

02:20

455n14

Zacarías
10: 6

468

malaquías
2: 1-9

696

Mateo
libro de

295

01:23

329

5-7

364

5: 9-10

205

5: 34-35

688

06:10

676

6:21

728

07:18

471

08:19

364

10:29

464n49

11: 25-27

505n228

11:27

365

12:28

361

13:11

505n228

16:18

35

16:19

71 , 679

17

18	149
18:10	603 , 693
18:11	622
18: 15-17	371
18: 15-18	590 , 595
18:17	419
19:14	692
21:11	630
22:14	364
22:21	455n14 , 498
23: 8	676
23:37	364
24:22	506n231
24:29	734
24:36	744n80
25: 1-13	745n81
25:41	74
25:46	749
26:26	749
26:28	154-55 , 644 , 667n133
27:46	352

28:19 359

615 , 622

marca
2: 3-12 618

04:38 364

09:35 316

10: 38-40 74

13:32 366

14:36 361

16:16 639

Lucas
01:15 631

2: 1 95n73

04:18 364

4: 18-19 355

10:16 369

11: 18-21 457

12: 7 464

12:32 35

13:24 264

22:20 356

23:34 359

24:27 159 , 496n197

24:45 496n197

Juan
libro de 467 , 497

1: 1 56

1: 1-3 284

01:29 330

3 506 , 507

3: 2 364

3: 5 505 , 630

3: 6 467

3: 8 506

03:16 559n19

03:27 506

04:24 52

04:25 363

5 159

5: 21-23 330

05:39 159

6 319 , 653 , 654 , 657

06:14 364

06:37

06:44	506
6: 44-45	467 , 498 , 499 , 504 , 505 , 506
06:45	496n197
06:46	497
06:56	505
6:63	429
08:12	320 , 654 , 654n68
08:36	330
9: 5	468
10	330
10: 3	505
10:11	580
10:14	330
10:28	583
10: 28-29	505 , 583
11:28	248
12:31	364
13-17	742n73
13:13	364
13:18	364
	455n14

13:31 742n72
14: 8 387
14: 9 226 , 387
15: 1 330
15: 1-11 442
15: 5 479
15:13 378n133
16:13 496n197
16:33 35
17: 4 352
17:21 309
19:30 380
20: 30-31 171

hechos
1: 7 749n98
02:22 361
03:22 364
05:29 676
10 629
10:38 361
11:18 496n197
15

16:14 94
17: 2 479 , 506
20:28 155
novelas 357
libro de 154 , 206 , 291n17 , 292 , 467
1: 3-4 355
uno y dieciséis 479
01:17 93
1:19 227 , 227n50
1:20 387
una y veintiuna 195
3: 10-11 501
03:20 460
03:24 86n43 , 207
3:31 86n45
4 237
4: 5 523
4: 11-12 623
04:17 237
04:25 360 , 753
5

5: 5	283 , 466
05:11	192
05:12	303
05:20	304
6: 9	86n44
6: 9-10	360
06:12	734
07:23	310
8	556
8: 5	467 , 741
8: 6	466
8: 7	485
08:11	466 , 479 , 485
08:15	359
08:17	206
08:23	206n51 , 208n58
08:29	741n70
08:34	406
9	350
9-11	250 , 250n16 , 251n18 , 464 , 504
09:15	257 , 258

09:16 505n228
09:18 479 , 507
09:22 455n14
10:17 455n14
11 29
11:17 464
11:34 406
11:36 496n197
12: 1 464n49
13: 1-7 587n40
13: 3-4 676 , 701
1 Corintios 676
libro de
1: 9 75
1:20 559n21
una y veintiuna 387
01:23 195
una y media 389
2: 10-16 201 , 559 , 559n23 , 568
2: 12-13 496n197
02:14 167

	252 , 470 , 478
3: 7	479
3: 11-15	75
7: 1-2	72
7: 6	72
09:16	479
10	569
10: 3	654
diez y treinta y uno	566
11:23	367
15	283
15: 3-8	367
15: 12ss	749
15:22	467
15: 25-28	94
15:27	331
2 Corintios	
1:20	560
1: 20-22	753
02:16	498
3	27
3: 5	479 , 495

03:17

487n152

03:18

297 , 308 , 553

07:10

496n197

Gálatas
libro de

467 , 541

1: 11-12

367

02:20

375

3: 2ss

475

03:13

356 , 382 , 384

03:27

406

4: 6

206 , 726

5: 6

85

06:14

388

Efesios
1

250

1: 4

206n52

1: 5-6

207

01:11

464

01:14

747n91

2

495

2: 3

372 , 466 , 467

2: 5

479

02:10 496n197
4: 3-6 602 , 640
04:15 406
4: 15-16 436
4: 22-28 309
04:24 297 , 305
05:30 439
5: 31-32 72
06:12 688

filipenses
2: 5-6 552
2: 6 315 , 360
2: 6-7 316
2: 7 360n59

Colosenses
2: 11-12 623
02:15 383
03:10 297 , 305
03:16 163

1 tesalonicenses
04:17 749 , 749n100

2 tesalonicenses
libro de

	751
2: 2-12	751n105
2: 4	750
2: 7	750n104
1 Timoteo	
2	376
2: 4	376
2: 5	349 , 350 , 350n9
04:13	163
6: 4	20
6: 15-16	308
2 Timoteo	
02:25	507
2: 25-26	496n197
02:26	457
3: 16-17	170
Tito	
3: 5	208
Hebreos	
1: 2	365
02:14	435
2: 14-18	385
3: 1-2	363

3: 2 351 , 351n14 , 351n18

04:12 572

04:14 354n29

04:15 359

5: 4 351 , 351n14

6: 4-6 496n197

8: 6 349

9-10 380

09:15 349

10:10 379

11 522

11: 1 521

11: 3 284

11: 6 471

12:24 349

13: 15-16 587n40

Juan

5: 14-15 70

05:16 71

1 Pedro

2: 5 587n40

2: 9 587n40

2: 13-25
676
02:15
700n131
02:21
553
03:19
373
5: 5
458
2 Pedro
1: 4
424 , 433 , 439 , 561
1 Juan
2
376
2: 2
376 , 376n128
02:27
167
3: 2
208n57
Apocalipsis
libro de
723 , 745
5: 6
359
11:15
676
20
415n87 , 731 , 735 , 750 , 751
20: 4
749
20: 6
750
20: 7-10
736
22:20
739